

FACOLTÀ DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELLA TUSCIA  
VITERBO

*Dialoghi*

3

FACOLTÀ DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELLA TUSCIA

Jean Starobinski

## La devise de Rousseau

Nadia Boccara

Il giuoco del rovesciamento:  
Starobinski tra Montaigne e Rousseau

*Presentazione di Gaetano Platania*

ARCHIVIO GUIDO IZZI© 2001 Archivio Guido Izzi s.r.l. - Via Ottorino Lazzarini, 19 - 00136 Roma  
Tel. (06) 39735580 - Fax (06) 39734433

## INDICE

<i>Presentazione</i> di Gaetano Platania .....	pag. 7
JEAN STAROBINSKI	
La devise de Rousseau.....	» 9
NADIA BOCCARA	
Il giuoco del rovesciamento: Starobinski tra Montaigne e Rousseau .....	» 61
<i>Indice dei nomi</i> .....	» 113

## PRESENTAZIONE

Vorrei per prima cosa ringraziare ancora il Prof. Jean Starobinski per aver accettato l'invito a partecipare alla giornata internazionale di studio dedicata a Jean-Jacques Rousseau, che si è svolta a Viterbo nell'aprile 1999.

Oggi presento la pubblicazione a stampa della *lecture* del nostro illustre ospite nella Collana 'Dialoghi', che raccoglie i testi di conferenze e di seminari tenuti presso la nostra Facoltà da studiosi italiani e stranieri di particolare rinomanza e qualificazione scientifica. Questa collana, come ha ricordato il Magnifico Rettore Prof. Marco Mancini nel volume inaugurale, è nata per assolvere a due funzioni: l'una propriamente didattica, l'altra di formazione scientifica<sup>1</sup>. Infatti i testi sono rivolti agli studenti viterbesi, ma non solo. Un materiale di un seminario di così alto livello non poteva essere fruito solo in quella giornata di studio. Era necessario far circolare il testo a stampa della conferenza, accompagnato dal saggio illustrativo redatto dalla Prof.ssa Nadia Boccarda, che ha curato l'organizzazione scientifica di questo incontro.

Ecco quindi che la Facoltà di Lingue presenta questo nuovo strumento, utile ai colleghi, agli studiosi e agli studenti interessati alle tematiche delle lingue, delle filosofie e delle civiltà europee, che è un nucleo di ricerca delle didattiche da noi proposto.

*Gaetano Platania*

<sup>1</sup> Così afferma Marco Mancini, già Preside della Facoltà e attuale Rettore nella *Prefazione* a STEVEN E. ASCHHEIM, *Brothers and Strangers* (con un saggio di M. Ferrari Zumbini), Roma, Archivio Guido Izzi, 1998, p. 7.

JEAN STAROBINSKI

## LA DEVISE DE ROUSSEAU

### LA DEVISE DE ROUSSEAU

#### *Véritables causes*

Dans une longue note de la *Lettre à d'Alembert* (1758), Rousseau annonce qu'il a pris pour devise *Vitam impendere vero* 1. Cette annonce s'accompagne solennellement d'une apostrophe aux lecteurs et d'une invocation à la vérité: «Lecteurs, je puis me tromper sur moi-même, mais non pas vous tromper volontairement; craignez mes erreurs et non ma mauvaise foi. L'amour du bien public est la seule passion qui me fait parler au public, je sais alors m'oublier moi-même. [...] Sainte et pure vérité à qui j'ai consacré ma vie, non jamais mes passions ne souilleront le sincère amour que j'ai pour toi, l'intérêt ni la crainte ne sauroient altérer l'hommage que j'aime à t'offrir et ma plume ne te refusera jamais rien que ce qu'elle craint d'accorder à la vengeance 2!» C'est la formule d'un serment. L'allégeance à la seule vérité est un réconfort que trouve Rousseau au moment où il se brouille avec Diderot et où il se convainc qu'il doit apprendre à vivre sans amis. La vérité que Rousseau veut servir, à ce moment, est celle qui contribue au «bien public», c'est-à-dire à tous les individus. A partir de la publication de l'*Emile* et du *Contrat social*, en 1762, et sans que Rousseau renie le but d'utilité qui animait son «système», sa profession de vérité se donnera toujours davantage le moi pour objet.

On sait comme il insiste, au début des *Confessions*:

«Voici le seul portrait d'homme, peint exactement d'après nature et dans toute sa vérité [...] Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature; et cet homme, ce sera moi 3 ».

L'autobiographie est un récit. Rousseau le développe jusque dans le fin détail de ses actions, afin de rendre sensibles leurs plus profonds motifs. Ces actions furent sans doute «bizarres», mais elles n'ont jamais eu la malignité pour principe. Le plaisir de raconter, et de multiplier les images du passé, est évident, et ce plaisir se double d'une certitude apaisante: plus complet sera le récit, et mieux il apparaîtra que Jean-Jacques n'a jamais pensé à mal, contrairement à la calomnie qu'il sent peser sur lui. Puisqu'il se sent innocent, il est dans son intérêt de tout dévoiler.

Les quatre *Lettres adressées à Malesherbes* au début de 1762, premier grand texte autobiographique, sont un exposé des «motifs» de la conduite de Rousseau. Il a pris la plume, assure-t-il dans la première de ces lettres, afin d'éclairer son correspondant, qui à l'instar de tous ceux qui «interprètent ses actions», se méprend sur ces motifs. La rectification porte d'abord sur la «véritable cause» du choix de la solitude. La vraie cause n'était ni la mélancolie, ni la vanité déçue, mais «un amour naturel pour la solitude» 4. Quant à l'«invincible dégoût [...]» qu'il a «toujours éprouvé dans le commerce des hommes», Rousseau déclare s'être «longtemps [...] abusé» lui-même «sur [sa] cause». Il découvre tardivement qu'il lui venait de «cet indomptable esprit de liberté que rien n'a pu vaincre 5». Longtemps, il ne l'a pas su lui-même. Il lui aura fallu s'appliquer à mieux lire en lui-même, ce qui veut dire que le «dictionnaire» personnel est en perpétuelle révision 6.

Il existe donc, de l'aveu de Rousseau, des motifs intérieurs qui lui sont immédiatement perceptibles, et d'autres qui le sont beaucoup moins, et qui réclament davantage d'attention. Quand il écrit, au début des *Confessions*, «Je sens mon cœur [...]», il se prévaut d'une certitude immédiate qui ne semble pas appeler l'effort d'un difficile déchiffrement. La tâche, en principe, n'est alors que de fixer par l'écriture tout ce qui s'impose à la conscience, qu'il s'agisse d'images remémorées ou de sentiments actuels. Mais mainte page des *Confessions*, puis des *Rêveries*, atteste que l'assignation de ses actions à leur «vraie cause» a pu demeurer pour Rousseau, non seulement un problème, mais un devoir qu'il croyait n'avoir pas suffisamment rempli. C'est ainsi qu'au fil des *Dialogues*, les deux personnages mis en scène — Rousseau, le Français — s'efforcent de déchiffrer le «mystère impénétrable» de la persécution, et conviennent de rechercher, comme à tâtons, le vrai Jean-Jacques. Le personnage qui porte le nom de Rousseau prend la résolution de rendre visite à Jean-Jacques, pour «le pénétrer s'il était possible endedans de lui-même 7». Le Français, de son côté, lira les ouvrages de Rousseau. Nous avons affaire, certes, à un procédé d'exposition. Il débattront ensuite, dans le Troisième Dialogue, de leurs découvertes respectives. Combien révélatrice, toutefois, cette mise à distance, qui ne permet de saisir le vrai Jean-Jacques et ses «vrais motifs» qu'au prix d'une double et patiente approche externe. Il y a beaucoup de chemin à faire jusqu'à l'assurance du vrai.

Tout au contraire de la mise à distance qui est le postulat formel des *Dialogues*, les *Rêveries* revendiquent l'extrême proximité, le renoncement à tout rapport avec un hypothétique lecteur. Elles se veulent monologue absolu, en prétendant même exclure tout lecteur. Le programme des *Rêveries*, on le sait, n'est que partiellement celui d'une immédiate transcription du vagabondage de la pensée. Le projet est aussi de compléter, pour soi seul, un examen demeuré inachevé, afin de mettre en plein jour ce qui serait encore caché. Les *Rêveries* ne sont pas des abandons rêveurs. Chacune retrace le *travail* d'une libération de l'angoisse, tandis que se renouvellent les prétextes d'angoisse. Dans le projet obstiné de trouver le dédommagement de ses malheurs, Rousseau poursuit le déchiffrement de soi pour trouver un abri intérieur contre l'hostilité universelle. La part de la rêverie euphorique est restreinte, mais ces moments extatiques, par contraste sont d'autant plus intenses 8.

Qu'on relise la Première Promenade, où Rousseau expose le projet de s'examiner et de «réfléchir sur [ses] dispositions intérieures», en appliquant «le baromètre à [son] âme». On voit se marquer deux plans distincts. Le premier est celui de l'âme soumise à ses variations affectives imprévisibles. Le second est celui de l'observateur qui lit au baromètre les variations atmosphériques. Cet observateur se veut précis et clairvoyant. L'image du baromètre n'implique pas seulement (comme l'a montré Marcel Raymond 9) une perception météorologique du monde intérieur livré aux sautes subites de l'humeur, mais elle exprime l'utopie d'une *traduction chiffrée*, millimétrée, des changements passionnels. Le sujet observateur se fait un autre pour lui-même. Trop distant pour n'être pas traître à lui-même, trop proche pour n'être pas complice. Quand on applique le baromètre à son âme, la métaphore et la structure grammaticale font intervenir une relation instrumentale entre le moi sujet observateur et le moi objet de l'observation. C'est le paradoxe de l'introspection, qui n'ouvre l'espace intime qu'au prix d'une scission. L'examineur de soi-même doit se transporter d'un plan à l'autre, par des moyens surpassant en précision ceux qu'offre un dictionnaire qui permet de passer d'un terme à sa définition dans la même langue, ou à son homologue dans une langue étrangère. Rousseau, par cet effort tout artificiel, espère acquérir «une nouvelle connaissance de [son] naturel 10».

## *L'innocence de la nature*

Discerner des causes, des motifs, des dispositions, dans le secret des âmes c'est ce qu'avaient fait les moralistes du siècle précédent, instruits par la doctrine philosophique des passions, et par la morale enseignée par l'Eglise, qui se voulait fidèle à l'enseignement d'Augustin. Leur méthode constante était d'opposer l'être et le paraître pour faire tomber les masques de l'apparence. Ils s'appliquaient, le plus souvent, à dénoncer les fausses vertus, le faux éclat, pour mettre à découvert les «ressorts» qui ont «véritablement» déterminé une action, ou les «fins» que celle-ci a recherchées. «Il importe au premier chef», écrit Augustin, «de savoir par quelle cause, pour quel but et avec quelle intention on agit [1]». Cette interrogation morale, nous le verrons, ressemble à celle qu'avait de longue date recommandée la rhétorique judiciaire.

La Rochefoucauld et ses amis décèlent, au fond des cœurs, la puissance dominante de l'amour-propre: ils y voient la cause des causes, qui s'active inlassablement. C'est *par* lui que nous agissons. C'est lui qui nous inspire nos motifs, c'est-à-dire les satisfactions *pour* lesquelles nous formons nos entreprises. Comme Pascal et ses amis de Port-Royal, ils se font les accusateurs des intentions et des désirs dont nous sommes les marionnettes. Ce qui est honorable selon les règles et les conventions du «monde» s'inverse en péché selon les vérités révélées, qui enseignent que la nature humaine est blessée, parce qu'elle est marquée par l'héritage de la désobéissance d'Adam. Sur le théâtre mondain s'étalent des gloires et des prestiges, qui perdent tout leur éclat au regard de la foi. Cette confrontation est un acte d'interprétation, qui lit selon les lumières de l'ordre surnaturel les réalités de l'ordre profane. A écouter les soupçons des moralistes religieux (ou des laïcs qui leur font écho), l'intérêt propre qui nous meut n'a jamais le front de s'exprimer directement: il ruse, il se déguise, il use de mensonge pour se rendre acceptable. Il utilise les voies détournées, comme le symptôme dans la théorie freudienne. Le désir possessif qui nous habite ne lâche pas prise, mais change de langage en trompant jusqu'à notre propre conscience. La perspicacité du moraliste observateur se signale en procédant à une opération de discernement de la cause cachée. Pour recourir à une formule simple, cette opération devrait être désignée comme une *rétroversion causale*.

Quelle grille de lecture la pensée des moralistes chrétiens a-t-elle appliquée aux conduites apparentes, pour les expliquer par leurs mobiles premiers? Leur méthode consiste à essentialiser une "intention" ou une "disposition" première, en lui donnant un statut d'être quasi autonome. La cible qu'ils veulent atteindre est le désir originel, générateur de toutes les passions ultérieures. Ils dénoncent une appétition dont tous les vices et toutes les apparentes vertus des hommes sont le visage modifié. Cette affection, dans le langage des théologiens français qui se réclament d'Augustin, porte le nom de concupiscence, en laquelle la créature, se détachant de son Créateur, se préfère elle-même. Selon ces écrivains, la créature a été, dès l'instant du premier péché, la proie de la triple libido – *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi* 12. Les moralistes y renvoient, dans chaque cas d'espèce, en faisant intervenir des opérateurs explicatifs et réducteurs (adverbes ou locutions conjonctives) tels que: *n'est que*, ou *parce que*. «Nos vertus *ne sont* la plupart du temps *que* des vices déguisés»; «l'amitié la plus sainte et la plus sincère *n'est qu'un* trafic [...]» (La Rochefoucauld). Cette opération linguistique établit non seulement une antériorité, mais produit une "profondeur", une "intérieurité". Notre regard est ainsi renvoyé vers une réalité qui précède les apparences et qui persiste en secret, en dépit des simulacres qui s'appliquent à la nier.

Pour accuser les vices de la société, nous le savons, Rousseau a utilisé les arguments de la critique religieuse du cœur humain. Avec un correctif d'importance: l'amour-propre n'est pas inné, il s'est introduit au cours de l'histoire du genre humain, du fait de la socialisation d'une humanité d'abord éparse. L'amour de soi, parfaitement innocent, est son précurseur naturel. C'est sur cette considération "généalogique" et sur cette grande distinction qualitative que Rousseau fait reposer presque toute sa philosophie de l'histoire: l'amour-propre, auquel peuvent être imputés tous les vices de l'homme social, est une modification — une altération et un fourvoiement — du premier amour de soi, présent dans l'homme de la nature, et proche de l'instinct de conservation commun à tous les animaux. Dans ses écrits de doctrine, Rousseau a combattu expressément le dogme du péché originel. Dès lors, la responsabilité du mal ne pèse plus sur la nature humaine originelle, mais sur les hommes tels qu'ils se sont faits. Rousseau se refuse donc à inscrire au tréfonds de la nature humaine la coupable *libido* condamnée par les moralistes chrétiens. Sortant «des mains de la nature», l'homme est «naturellement bon». Et quelque chose de cette primitive innocence persiste chez ceux qui sauraient (comme Rousseau en revendique pour lui-même le privilège) consulter leur conscience. La psychologie d'inspiration augustinienne devinait les ruses de l'amour-propre derrière les apparentes vertus humaines, et retraduisait les vertus en vices dissimulés. Rousseau en revanche se donne, face au mal, la ressource d'en faire peser la responsabilité sur la société, tout en absolvant certains présumés coupables (et d'abord lui-même) en remontant à une bonté native. Cette doctrine autorise quiconque n'aura pas été profondément défiguré par la vie sociale, donc Jean-Jacques au premier chef, à *retraduire* toute défaillance coupable en sorte qu'elle se réduise à une innocence malavisée, à une bonté entravée. Quand Rousseau déclare chercher refuge en son «cœur» et en ses sentiments «primitifs», c'est pour n'y trouver plus trace du mal auquel la vie sociale peut l'avoir entraîné. Il assure hardiment qu'il n'y eut jamais d'homme meilleur que lui. Henri Gouhier a montré de façon convaincante comment Rousseau a substitué la "nature" à la "grâce". En se définissant lui-même comme l'«homme de la nature», Rousseau cherche à garder ouverte une voie qui ramène à une origine limpide, c'est-à-dire à la possibilité d'annuler la culpabilité et de se donner pour patrie un monde inaltéré 13.

#### *L'affaire du ruban volé et l'éloquence judiciaire*

Dans un épisode célèbre des *Confessions*, Rousseau s'inculpe et s'exculpe successivement. C'est l'histoire du ruban volé, puis de l'accusation mensongère d'une servante, dans la maison où il fut laquais à Turin aussitôt après sa conversion (Livre II). La réflexion sur la vérité et le mensonge développée dans la Quatrième Promenade reviendra à nouveau sur cette faute de la dix-septième année. Les deux évocations de ces événements nous montrent de quelle façon Rousseau a pratiqué la rétroversion causale, c'est-à-dire la manière dont il a *retraduit* un moment de sa propre histoire sur lequel il sent peser l'accusation du «crime».

Rappelons à grands traits cet épisode. Dans le désordre qui suit la mort de madame de Vercellis, Jean-Jacques a volé un ruban perdu par Mademoiselle Pontal, la femme de chambre de la défunte. La tentation, initialement, est la seule cause alléguée pour ce vol, comme s'il ne s'était agi que d'une compulsion égocentrique: «Ce ruban seul me tenta, je le volai [...]». Le vol ayant été aisément constaté, Rousseau comparait devant un tribunal domestique. Il nie le vol et charge Marion, une jeune servante qui ne lui est pas indifférente: «Je dis en rougissant que c'est Marion qui me l'a donné». Pis que cela, il reste insensible aux reproches de la jeune fille. Il persévère dans son mensonge «avec une impudence infernale». Marion et Jean-Jacques sont tous deux renvoyés: «les préjugés étaient pour moi» 14. Cette fausse accusation est donc un «crime», un «forfait»: c'est en ces termes que le texte des *Confessions* en fait l'aveu. Car pour Marion, renvoyée et ne trouvant plus à «se bien placer», les «suites» de l'accusation mensongère (suppose Rousseau) ont sans doute été terribles. «Qui sait, à son âge, où le découragement de l'innocence avilie a pu la porter».

A examiner attentivement les pages qui relatent le mensonge et ses suites, l'on se persuade de leur conformité à un modèle. Ce modèle n'est autre que celui que recommande à l'orateur la rhétorique judiciaire classique 15. Rousseau, devant lui-même, comparait à nouveau pour l'affaire si mal jugée au tribunal domestique de la maison de Vercellis. Nous assistons à un procès à distance que l'autobiographe s'intente à lui-même, et où le crime dont il s'accuse est moins le vol du ruban que l'accusation calomnieuse dont il s'est rendu coupable. Il engage donc, contre lui-même, une action en révision du procès tenu quarante ans auparavant, et où il s'était obstiné à nier sa culpabilité. Le Jean-Jacques d'autrefois, qui avait alors bénéficié du doute quant au vol, est mis en accusation par Rousseau sur le chef de son mensonge calomniant Marion. Il plaide selon les règles. Il reconnaît sa faute. C'était bien lui le coupable. Mais il évoque ensuite une série de circonstances, qui font que sa faute était moindre que celle qu'il a commencé par se reprocher. Et en fin de compte, le Rousseau qui tient la plume acquitte Jean-Jacques adolescent: «Quelque grande qu'ait été mon offense envers [Marion], je crains peu d'en emporter la culpabilité avec moi». Le mot «culpabilité» appartient au vocabulaire religieux, et, nous le savons, c'est bien dans la certitude d'une indulgence du tribunal céleste que Rousseau termine l'examen de son «crime» 16. N'aurait-ce été qu'une peccadille?

En quoi la structure du texte est-elle conforme aux prescriptions des anciens maîtres de l'art? Au premier chef, par l'ordre de ses parties, par sa composition, par sa *disposition*. L'on voit se succéder plusieurs parties distinctes. Un *exorde* définit sommairement le cas: un «crime» et ses «suites» accablantes pour la conscience de Jean-Jacques. Puis une *narration* expose le détail des événements (répondant aux questions *ubi, quando*). Après quoi intervient une *argumentation*, qui évalue soigneusement les faits livrés par la narration. L'on aboutit enfin à une *péroraison*, où la sentence requise est formulée 17.



Dans le développement narratif, Rousseau évoque des faits accablants, en assumant tous les reproches que pourrait lui adresser un avocat de l'accusation. Les faits sont racontés et interprétés comme sous l'œil du témoin non prévenu. La narration ne s'arrête pas à la scène de Turin. Elle se poursuit par l'histoire des reproches que Rousseau, par la suite, n'a cessé de s'adresser à lui-même. Plusieurs éléments de la narration accusatrice pourront ainsi être réemployés au moment de l'argumentation défensive. L'évocation d'une «impression terrible» laissée par «le seul» «crime» qu'il ait commis, facilitera l'excuse de la faute. Comme comptera aussi la mise en évidence de l'héroïsme de la confession. Rousseau, qui n'a jamais pu se résoudre au plein aveu de cette «action atroce», en fait l'un des principaux motifs de la rédaction même des *Confessions*. Le désir de s'«en délivrer», déclare-t-il, «a beaucoup contribué à la résolution que j'ai prise d'écrire mes confessions». L'entreprise autobiographique s'en trouve justifiée. La morale chrétienne, nous le verrons, n'admet pas que l'on parle de soi sans qu'on le doive, *sine debita causa*. Il nous est demandé de croire que le livre que nous tenons entre nos mains existe pour cette raison. Le mot «délivrer», en fin de narration, a une portée très large: il s'agit certes de rompre le secret, mais tout aussi bien, déjà, de plaider pour la rémission de la faute.

L'argumentation qui suit reprend tous les faits du récit, en les assortissant d'un pourquoi (*cur*) et d'un comment. Elle travaille à qualifier le délit (à établir sa *qualitas*, selon les règles de l'art), pour faire admettre une diminution de la responsabilité. Rousseau commence par se prévaloir de la résolution qui l'a conduit à cet aveu terrible: personne ne peut lui reprocher d'avoir pallié la «noirceur» de son «forfait». C'est là un procédé de bonne méthode. Ainsi le déclare Quintilien (V, 12)18. L'assurance avec laquelle l'on dit «oui, j'ai fait cela» (*ego hoc feci*) est une preuve par l'affirmation (*probatio ex affirmatione*). La narration tout entière était déjà cette affirmation du délit. A mesure que se développe la suite de l'argumentation défensive, l'on reconnaîtra les différents «lieux» prévus par la rhétorique classique. L'on sait que ces «lieux» sont classés en deux catégories par l'auteur de l'*Institution Oratoire*: la personne (*persona*) et les choses (*res*). Il faut donner priorité, prescrit Quintilien, aux preuves tirées de la personne, car elles sont les plus convaincantes (V, 10). «Les preuves que je regarde comme les plus fortes, sont celles que l'on fonde sur la personne de chacun» (*ex sua cujusque persona*, V, 12). Parmi celles-ci figurent l'âge (*aetas*) et les dispositions permanente de l'âme (*animi natura*), ou l'émotion passagère (qui se nomme *commotio*, ou *temporarium animi motus*, telles que la colère ou la peur). Dans le cas de ces «dispositions intérieures», la rhétorique classique associe le *locus a persona* et le *locus a causa*.

C'est bien ainsi que plaide Rousseau. Non seulement Jean-Jacques était «à peine [...] sorti de l'enfance», mais de surcroît il était devenu comme étranger à lui-même lorsque qu'il a été confronté en public avec Marion. Ce fut, selon une expression favorite de Rousseau, l'un de ces moments de «trouble» et d'égarement qu'il a souvent connus, d'où il lui fallait ensuite «revenir» à soi. Moment d'aliénation, et donc d'irresponsabilité:

«Mais je ne remplirais pas le but de ce livre si je n'exposais en même temps mes dispositions intérieures, et que je craignisse de m'excuser en ce qui est conforme à la vérité. Jamais la méchanceté ne fut plus loin de moi que dans ce cruel moment, et lorsque je chargeai cette malheureuse fille, il est bizarre mais il est vrai que mon amitié pour elle en fut la cause. Elle était présente à ma pensée, je m'excusai sur le premier objet qui s'offrit. Je l'accusai d'avoir fait ce que je voulais faire et de m'avoir donné le ruban parce que mon intention était de le lui donner. Quand je la vis paraître ensuite mon cœur fut déchiré, mais la présence de tant de monde fut plus forte que mon repentir. Je craignais peu la punition, je ne craignais que la honte; mais je la craignais plus que la mort, plus que le crime, plus que tout au monde. [...]Je ne voyais que l'horreur d'être reconnu, déclaré publiquement, moi présent, voleur, menteur, calomniateur. Un trouble universel m'ôtait tout autre sentiment. Si l'on m'eût laissé revenir à moi-même, j'aurais infailliblement tout déclaré» 19.

L'enchaînement argumentatif cherche à rendre évidente, en deçà des divers moments de la conduite manifeste, la suite de ses motivations latentes. Par quels ressorts le jeune menteur a-t-il été mû? Rousseau s'applique à lui-même le dictionnaire qu'il invite constamment ses correspondants à mieux apprendre. Tous les termes avancés dans l'argumentation défensive nient un terme antécédent. Dans la narration, rédigée selon l'ordre des apparences, Rousseau parle de son «barbare cœur». Dans l'argumentation, en revanche, Rousseau écarte toute méchanceté. Les vraies causes furent tout autres. «Mon amitié pour elle en fut la cause». La cruauté est imputée au moment, — à «ce cruel moment».

L'amitié pour Marion a inspiré la pensée du don, mais Jean-Jacques, dans son trouble, a vu double - ou plutôt il a *inversé* le geste du don, en prétendant qu'il venu d'elle. Il s'en excuse comme on s'excuse d'un *lapsus linguae* 20. Le regard rétrospectif sur les “dispositions intérieures” organise la syntaxe de manière étonnamment efficace. Examinons de plus près ces deux propositions juxtaposées:

«Elle était présente à ma pensée, je m'excusai sur le premier objet qui s'offrit».

Ce sont deux propositions indépendantes et successives, en disposition paratactique. La virgule entre celles-ci marque la rapidité avec laquelle un sujet principal se substitue à un autre sujet principal. Il ne s'agit toutefois pas, en l'occurrence, d'une véritable anacoluthie, terme suggéré à ce propos par Paul de Man<sup>21</sup>. Le mouvement de la première phrase se fait d'«Elle» à «ma pensée». Le mouvement de la seconde phrase va de «Je» à Marion, désignée comme «le premier objet qui s'offrit». Le moi, absorbé d'abord à l'intérieur de soi («ma pensée»), puis tourné vers l'extérieur («sur le premier objet»), est donc en position centrale. D'abord en situation passive et réceptive, accueillant subjectivement une image féminine; ensuite, dans un rôle actif, formulant une excuse pointée vers cette «elle», devenue le «premier objet» rencontré au-dehors. Un balancement très exact s'opère autour du centre subjectif. Rousseau, pour le succès de son argumentation, donne la priorité à «elle», en tant que sujet de la première phrase et qu'objet de pensée, pour la faire réapparaître en position finale, dans la deuxième phrase, en tant qu'objet-complément *indirect* de l'acte d'excuse<sup>22</sup>. Le dispositif ici mis en œuvre, dans le groupe formé par les deux phrases, est commutatif (formant “chiasme”). Dans le rapport entre «elle» et «moi», ce dispositif fait disparaître tout élément agressif. L'argumentation procède à une redistribution des rôles, comme si la jeune servante («elle») avait pris l'initiative, mais pour être en retour mise maladroitement en cause par l'excuse. Dans la phrase suivante, c'est le désir du don qui est allégué. Rousseau a certes menti en prétendant avoir reçu le ruban, mais à la vérité, prétend-t-il, il voulait le donner. La phrase de Rousseau le dit par des redoublements et des inversions, comme dans un jeu de miroirs. Relisons-la:

«Je l'accusai d'*avoir fait* ce que je *voulais faire* et de m'*avoir donné* le ruban parce que mon intention était de le lui *donner*».

La phrase est construite en symétries et parallélismes. Le verbe actif «je l'accusai» a pour complément deux propositions infinitives, la seconde explicitant la première («d'avoir fait»... puis, plus explicitement, «de m'avoir donné»...). Puis chacun de ces deux verbes-compléments à l'infinitif se répète lui-même en écho («fait» appelant «voulais faire»; «m'avoir donné» appelant «le lui donner»), à travers un complément (*ce que*) ou une explication (*parce que*) qui fraient le passage pour l'énoncé des vraies intentions de Rousseau. Les deux énoncés parallèles, au terme de l'enchaînement des compléments et subordonnants, reviennent finalement au Je initial du sujet accusateur, mais en faisant de lui le Je de l'intention motivante, antérieure au «forfait»: «ce que je voulais faire», et «mon intention était de le lui donner». L'accusation était un acte «infernale». Le don est un acte innocent, et il est allégué comme le sens originel de toute la scène. De la position initiale à la position finale, le «je» s'est transformé d'accusateur (de fait) en donateur (par intention). La phrase a opéré une transmutation qualitative en même temps qu'une régression temporelle. S'il y a eu, malgré tout, fourvoiement de cette bonne intention, Rousseau vient de nous en donner la raison, qui est de l'ordre du constat. Il n'y a pas la moindre malice: «Elle était présente à ma pensée». Marion, «premier objet qui s'offrit», n'a été au fond qu'une circonstance, aussi fortuite que le vol lui-même. L'accusation fut la traduction malencontreuse du désir de don. A l'heure du nouveau procès qu'il s'intente à lui-même et du jugement qui se veut définitif, Rousseau retraduit la parole mensongère dans la langue primitive du sentiment: Marion s'était introduite dans la pensée de Jean-Jacques et il s'est laissé séduire.

Rousseau, au livre premier des *Confessions*, avait offert une explication de sa propension juvénile à voler. Il en parlait comme d'une «fantaisie» dont il n'a pu «bien se guérir». Et il en donnait une interprétation qui l'absolvait. Pour motiver son habitude de «convoiter en silence», pour faire comprendre ses menus vols de friandises et d'objets (jamais d'argent!), il alléguait sa nature timide, l'entraînement d'un ami, les mauvais traitements de son maître d'apprentissage, l'interdit frappant l'expression du désir. Par-dessus tout, Rousseau faisait de la frustration la source de ses convoitises: «Tout [...] ce que je voyais devenait pour mon cœur un objet de convoitise, uniquement parce que j'étais privé de tout. [...] Rien de ce je convoitais n'était à ma portée en sûreté» 23. Le sentiment du *manque*, qui marque le début de la série des vols – «parce que j'étais privé de tout» – ramène la tentation et le délit à la conséquence d'un tort subi. Et c'est tout juste si les objets volés n'ont pas le tort, eux aussi, d'être exposés à sa vue et à sa prise.

La justification des premiers vols de l'adolescence vaut pour le ruban de la Pontal, qui est accompagné du même indice lexical de la «portée»: «Beaucoup d'autres meilleures choses étaient à ma portée; ce ruban seul me tenta» 24. Car la frustration joue aussi son rôle dans cette nouvelle histoire de vol. Mademoiselle Pontal est la nièce des Lorenzy, qui étaient «à la tête de la maison» dans des fonctions d'intendance. Elle a été leur complice dans l'accaparement des bonnes grâces de Madame de Vercellis mourante. Jean-Jacques n'a plus été admis auprès de celle-ci. (Déjà une idée de complot!) Et dans son testament, elle a oublié son petit valet. «Je n'eus rien» 25. Il en a été mortifié. Et le récit du vol succède à celui de la privation. Comme si Jean-Jacques avait voulu se venger symboliquement, en s'en prenant à une possession de celle qui l'avait prêté.

L'argumentation invoque ensuite la honte: «L'invincible honte l'emporta sur tout; la honte seule fit mon impudence». Rousseau connaissait la définition de la «mauvaise honte» d'après le traité de Plutarque, où elle est nommée en grec *dysopia*, et où elle est définie comme le contraire de l'impudence. Assumer la honte, plutôt que l'impudence, et faire porter à la honte la responsabilité de son attitude coupable, c'est là, de la part de Rousseau, opérer un renversement d'un contraire à l'autre, d'un vice détestable à un défaut excusable, qui découle de la peur 26. Non, il n'accepte pas le reproche d'«impudence infernale» qu'il s'adressait à lui-même dans la partie narrative de son discours!

Rousseau connaissait sans nul doute également la définition que les théologiens donnaient de la «mauvaise honte». On trouve un chapitre à son sujet dans les *Instructions théologiques et morales* de Pierre Nicole 27. Elle se définit comme «la crainte des jugements des hommes, d'être condamné par eux, de leur déplaire, d'être l'objet de leurs railleries. [...] C'est cette mauvaise honte qui empêche de confesser les péchés, et qui y fait trouver tant de difficultés». Pour Pierre Nicole, il y a trois espèces de passions pécheresses (l'amour du plaisir, l'amour de la science, l'amour de l'élévation) qui naissent de la concupiscence, et il y en a trois autres dont la crainte est le principe et qui peuvent nous retenir sur la voie qui mène à Dieu. La référence à Augustin est très précise: *Peccata duae res faciunt in homine, cupiditas et timor* (in *Psalms*, 79). La mauvaise honte, qui ne résulte pas de la concupiscence (ou «mauvais amour») ressemble à la «crainte des maux humains», ou à la «tristesse». Evoquant toujours saint Augustin, Pierre Nicole admet que certains des péchés inspirés par la crainte soient véniels, et n'encourent pas les châtements éternels 28. Pour Rousseau, dans le *Discours sur l'Inégalité*, dans l'*Emile*, la crainte du jugement d'autrui est un produit de l'inquiet amour-propre, qui supprime l'amour de soi quand l'homme quitte l'état de nature. Ainsi la vie en société foment l'amour-propre, et la faute est désormais collective. Que ce soit donc selon le code proposé par Plutarque (honte ou impudence), ou selon celui de la morale d'inspiration augustiniennne (crainte ou concupiscence), ou selon la grille de lecture de son propre «système» (vice social ou, par impossible, méchanceté naturelle), Rousseau opte à tout coup pour l'interprétation la moins sévère de sa faute juvénile, et ramène à un moindre mal la «vraie cause» de son ancien méfait. La traduction travaille au profit de la transparence, non de la noirceur.

Ainsi la relative banalité des sentiments que Rousseau substitue aux présomptions aggravantes décolore l'«action atroce» qu'il vient d'avouer. La démarche de l'excuse consiste à remonter à l'antécédent psychique, jusqu'à buter, au dernier cran, sur une détresse enfantine, telle l'«horreur d'être reconnu». Le mal commis ne fut pas une «véritable noirceur», mais une «faiblesse». La formule réductrice et minimisante *ne...que* si souvent employée à charge par les moralistes, fonctionne ici comme formule d'exculpation. «Dans la jeunesse les véritables noirceurs sont encore plus criminelles encore que dans l'âge mûr; mais ce qui n'est *que* faiblesse l'est beaucoup moins, et ma faute au fond n'était *guère* autre chose». Ainsi relue et traduite dans le langage des intentions et des sentiments «intérieurs», la faute de Rousseau est considérablement réduite. Les sentiments *par* lesquels, les motifs *pour* lesquels il a menti et persisté dans son mensonge sont peut-être bizarres, mais n'ont plus rien d'«infernale» ni de monstrueux. C'est le cas, selon la casuistique thomiste, où l'accusateur peut recevoir le pardon de l'accusé, lorsque le faux témoignage résulte non d'une volonté de calomnier, mais de légèreté. «L'accusé, s'il est innocent, peut pardonner le tort qui lui a été fait, surtout s'il a été calomnié non de façon calomnieuse, mais par légèreté d'âme. *Accusatus, si innocens fuerit, potest injuriam suam remittere, maxime si non calumniose accusavit, sed ex animi levitate*» 29.

Rousseau nous fait savoir qu'il aurait pu agir différemment si les *circonstances* avaient été différentes. Il s'agit alors d'une argumentation qui, selon le code oratoire, invoque les "choses" (*argumentatio a rebus*). Parmi les multiples considérants que peut invoquer ce type d'argumentation, figurent le lieu et le moment (*ubi, quando*), et plus largement la circonstance (*peristasis, circumstantia*) 30. Rousseau ne les oublie pas. On a fait comparaître Jean-Jacques devant une «assemblée [...] nombreuse». Il a été impressionné par «la présence de tant de monde». N'a-t-il pas ainsi été contraint à faillir? Rousseau, nous l'avons vu, déclare avec assurance: «Si l'on m'eût laissé revenir à moi-même, j'aurais infailliblement tout déclaré». De la sorte, un nouveau *si*, une nouvelle proposition hypothétique évoque d'autres circonstances, où l'attitude du juge domestique, plus confidentielle, lui aurait fait abandonner ses accusations. Rousseau recompose imaginativement une autre scène, où d'autres paroles lui auraient été dites, et où un autre lui-même aurait avoué son larcin. Ce sont là des hypothèses impossibles, du même ordre que celles du regret mélancolique, qui s'exaspère de ne pouvoir rendre réversible le fait accompli:

«Si M. de La Roque m'eût pris à part, qu'il m'eût dit: ne perdez pas cette pauvre fille. Si vous êtes coupable avouez-le moi; je me serais jetté à ses pieds dans l'instant; j'en suis parfaitement sûr. Mais on ne fit que m'intimider quand il fallait me donner du courage».

Voici donc une part de culpabilité renvoyée sur le juge lui-même, et sur un *on* extérieur. Jean-Jacques a été intimidé, c'est-à-dire victime de la peur, au sens fort qu'a le verbe «intimider» au dix-huitième siècle. L'on voit alors combien l'argumentation par les choses est étroitement liée à l'argumentation par la personne et par ses émotions (*commotio, temporarium animi motus*). La honte, plus haut dans le texte, était déjà accompagnée d'«effroi» et d'«horreur». Peu à peu, Rousseau a ainsi désarmé l'accusation d'effronterie et d'audace dans la méchanceté dont il s'était fait le porte-parole dans la narration précédente, jusqu'à se présenter comme un démon face à un ange qu'il calomnie.

Dernier argument: cette faute a eu assurément des suites que Jean-Jacques n'a pu prévoir sur le moment 31. Il s'en est affligé, moins à cause du «mal en lui-même» que du mal «qu'il dû causer» dans la destinée de Marion. Mais ne fut-ce pas aussi une heureuse faute? *Felix culpa*. Le mal, ayant provoqué la douleur morale, se renverse en bien. Son souvenir, assure Rousseau, «m'a même fait ce bien de me garantir pour le reste de ma vie de tout acte tendant au crime par l'impression terrible qui m'est restée du seul que j'aie commis, et je crois sentir que mon aversion pour le mensonge me vient en grande partie du regret d'en avoir pu faire un aussi noir» 32. Ce ne sont plus maintenant les sentiments antérieurs à la faute qui sont mis en évidence, mais les effets consécutifs, lesquels sont finalement des bienfaits.

On peut considérer comme une péroration les trois phrases finales. Une grande période, suivie de deux déclarations conclusives:

«Si c'est un crime qui puisse être expié, comme j'ose le croire, il doit l'être par tant de malheurs dont la fin de ma vie est accablée, par quarante ans de droiture et d'honneur dans des occasions difficiles, et la pauvre Marion trouve tant de vengeurs en ce monde, que quelque grande qu'ait été mon offense envers elle, je crains peu d'en emporter la culpabilité avec moi. Voilà ce que j'avais à dire sur cet article. Qu'il me soit permis de n'en reparler jamais».

L'enthymème final, le syllogisme irrégulier, dans une phrase admirablement articulée, commencent par une hypothétique (qui appelle une réponse affirmative), et se termine par une consécutive. La motivation ayant été éclairée, le péché peut être considéré comme «expiable» (donc relativement véniel), et le narrateur peut se tourner avec confiance vers le monde à venir. Ses malheurs n'ont pas été moindres que l'offense faite à Marion. Il y a eu compensation. A quarante ans de distance, sans absoudre le Jean-Jacques d'autrefois, l'auteur des *Confessions* se déclare quitte: sa bonne conduite ultérieure et ses «malheurs» sont les indices d'une suffisante attrition. «Expiation», souffrances subies «en ce monde», «culpé»: la péroraison s'inscrit dans le registre religieux. Il n'a certes pas réparé le tort fait à Marion, mais il est en règle avec sa propre culpabilité.

Telle est l'interprétation proposée par Rousseau. Elle repose sur des événements sur lesquels il est notre seule source d'information. Il est fréquent, aujourd'hui de tenir pour "réels" les événements tels qu'ils sont narrés, et de contester l'interprétation qu'en donne l'auteur, afin d'en suggérer une lecture plus convaincante. L'attitude la plus radicale, que nous avons adoptée, consiste à considérer le récit des événements et l'interprétation offerte par Rousseau comme un tout indissociable: création littéraire sur un souvenir désormais inaccessible à toute vérification. Nous ne cherchons pas à l'acte de Rousseau d'autres mobiles que ceux qu'il déclare. Si l'historien tient pour suspect l'autocommentaire psychologique construit par Rousseau, libre à lui de construire un métacommentaire, d'après une grille de lecture différente, notamment celle que fournit aujourd'hui la psychanalyse. Le résultat ne pourra jamais être confirmé, en l'absence de nouveaux recoupements documentaires, ou d'autres détails livrés par le principal intéressé et restés inconnus. Le métacommentaire psychologique peut se diversifier et se multiplier à l'infini, sans rencontrer de résistance. Les relectures des «vrais motifs» sont entièrement suspendues aux faits et aux explications que Rousseau a jugé bon de livrer à la postérité. Il y a là tout à la fois une exposition et un retrait insurmontables. L'écrivain, faisant désormais silence, demeure le maître du jeu, quoique livré aux ménades qui le déchirent. Sur les «vrais sentiments» d'un auteur du passé qui a prétendu les avoir véritablement livrés, tout peut se dire parce que rien ne peut être atteint<sup>33</sup>. Quand on spéculer sur les forces inconscientes qui auraient pu mener le jeu au moment de l'événement, ou celles qui étaient à l'ouvrage au moment de la rédaction tardive de l'histoire de la faute, l'on reste tributaire du texte existant. Le code interprétatif à travers lequel on le déchiffre lui apporte le complément causal qui s'ajuste à lui. Un système de nécessités (de conditions nécessaires) est ainsi supputé, avec un sérieux qui ne tient pas compte de la contingence du texte. La seule ressource consiste à accepter le texte tel qu'il se présente, tel que nous l'avons choisi, et à tenter de le comprendre indépendamment des motifs non-avoués qui le précéderaient. A la place de ces motifs, notre attention a assez à faire avec les relations internes de ce texte, avec les liens qu'il établit avec les autres parties de l'œuvre de l'auteur, avec le rapport explicite ou implicite qu'il établit avec le monde extérieur. Sur le vol du ruban et sur le mensonge consécutif, on peut imaginer diverses propositions interprétatives, toutes difficiles tant à prouver qu'à réfuter. Si l'on rejette les deux versions proposées tour à tour par Rousseau — simple tentation aussitôt satisfaite, ou désir de cadeau pour Marion — le choix est large, maintenant que la psychanalyse a perfectionné le code des variantes de la libido: trouble causé par le sentiment du deuil, compensation des plus anciennes frustrations affectives, fétichisme (le ruban devenant objet substitutif), désir de voir les femmes prendre les devants dans la relation amoureuse, difficulté à établir avec les femmes un rapport réel, non inhibé par les fantasmes sado-masochistes. Personne ne saura jamais si le souvenir de la servante Marion n'était pas sous-jacent lors de la rencontre de la lingère Thérèse Levasseur? Marion chassée, prostituée, a-t-elle été, dans la pensée de Rousseau, la victime persécutrice, l'Erinnye attisant la longue suite des remords et des tourments<sup>34</sup>? Il nous demande de le croire dans cette page des *Confessions*, tout en nous demandant de croire aussi qu'il a payé son dû pour cette faute.

*Vérité et mensonge: Grotius, Pufendorf, Augustin*

A la fin du deuxième Livre des *Confessions*, Rousseau requiert la permission de ne plus jamais reparler de son «crime» de Turin. Cette résolution, il ne la tiendra pas. Car il revient au souvenir de Marion, dès le début de la Quatrième Promenade, pour ouvrir le long examen qu'il consacre aux définitions de la vérité et du mensonge afin de se mieux juger lui-même. Il a retrouvé, dans ses papiers, l'allusion d'un correspondant à sa devise: *Vitam impendere vero* 35. Cette allusion, Rousseau la soupçonne d'être ironique. Son esprit se met à travailler. Et il renouvelle, en guise de post-scriptum aux *Confessions*, l'explication de sa faute par ses «dispositions intérieures». Cette fois, comme il récuse tout destinataire externe, et qu'il prétend ne délibérer qu'en tête-à-tête avec lui-même, il n'adopte plus la ressource de l'éloquence judiciaire et il ne prend plus le lecteur à témoin: le travail d'écriture développe patiemment toute une casuistique générale sur la parole vraie et sur le devoir de vérité. Pour sa défense, Rousseau avance toujours les mêmes arguments, moraux et "psychologiques", mais dans une tout autre organisation textuelle. Il n'a eu aucune «intention de nuire» à Marion. Son mensonge fut un «délire», qui résulta de son «naturel timide» et de la «mauvaise honte». Le sentiment *par* lequel sa conduite si singulière a été mue n'avait donc rien de coupable en lui-même, et de surcroît son acte lui a laissé d'«inextinguibles regrets». Il a pu mentir encore en d'autres circonstances, mais ce ne fut «ni *par* intérêt ni *par* amour-propre, encore moins *par* envie ou *par* malignité: mais uniquement *par* embarras et mauvaise honte» (p. 1034). Les ressorts *par* lesquels ses mensonges se sont produits ne furent jamais des vices substantiels. L'«embarras» est ce qui le contraignait, en société, à «parler avant de penser», à dire «des inepties que [son] cœur désavouait à mesure qu'elles échappaient» (p. 1033). Comme lorsqu'il argumentait dans les *Confessions* au sujet de circonstances de son «crime» envers Marion, l'étiologie qu'il propose n'est pas un vice attaché à sa «nature», mais un manque de force: «Jamais la fausseté ne dicta mes mensonges, ils sont tous venus de faiblesse, mais cela m'excuse très mal. Avec une âme faible on peut tout au plus se garantir du vice, mais c'est être arrogant et téméraire d'oser professer de grandes vertus» (p. 1039). C'est là tout ensemble sa ligne de défense et sa base de contre-attaque habituelles. La force étant la condition nécessaire de la vertu, Rousseau ne se déclare pas «vertueux», tout en assurant qu'il n'y eut jamais d'homme meilleur que lui.

N'ayant plus que lui-même pour premier interlocuteur, Rousseau, dans la Quatrième Promenade, ne plaide plus sa cause selon les procédés de l'éloquence judiciaire, mais il n'a pas oublié pour autant les notions de la morale religieuse et de la réflexion philosophique. Son dictionnaire, pour lire en lui-même, n'est pas de son invention: c'est un code qu'il reçoit de la tradition et qu'il aménage pour son usage personnel. Certes, Rousseau se déclare hostile tout ensemble à la leçon des livres, et au mauvais exemple donné par les gens du monde. Mais Rousseau s'est souvenu des ouvrages de philosophie. On en trouve aussitôt la preuve.

Au début de sa longue délibération casuistique, Rousseau évoque un «livre de philosophie», dont il ne cite pas le titre. Il y a trouvé une définition et une déduction auxquelles il réplique par une série de questions:

«Je me souviens d'avoir lu dans un Livre de Philosophie que mentir c'est cacher une vérité que l'on *doit* manifester. Il suit de cette définition que taire une vérité qu'on n'est pas *obligé* de dire n'est pas mentir; mais celui qui non content en pareil cas de ne pas dire la vérité dit le contraire, ment-il alors, ou ne ment-il pas? Selon la définition l'on ne saurait dire qu'il ment; car s'il donne de la fausse monnaie à un homme auquel il ne doit rien, il trompe cet homme sans doute, mais il ne le vole pas» 36.

Non sans quelque raison, l'on a supposé que le «livre de philosophie» mentionné par Rousseau pourrait être *De l'Esprit* d'Helvétius, dont Rousseau a critiqué, dans un commentaire marginal, une note du chapitre VI, qui définissait le mensonge en renvoyant à un mot de Fontenelle 37. Mais Rousseau a pu rencontrer la même question, bien plus tôt, dans le *Droit de la Nature et des Gens* (1672) de Samuel de Pufendorf. Il l'avait également rencontrée dans le *Droit de la Paix et de la Guerre* (1625) de Hugo Grotius, dont le Livre III (11 à 20) traite systématiquement de la légitimité du mensonge en situation de conflit 38.

Pufendorf, au début du quatrième Livre de son ouvrage, consacre au langage un long chapitre qu'il intitule «De l'obligation qui concerne l'usage de la parole». Pufendorf, après avoir rappelé que les signes du langage ont été établis non par la nature, mais par la convention, ajoute: «Mais cela ne suffit pas pour nous imposer l'obligation de découvrir à tout le monde, par le moyen de ces signes, tout ce que nous avons dans l'esprit. Il faut encore que l'on y soit engagé par une *convention particulière; ou qu'une loi générale du droit naturel* nous le prescrive [...]». Le contrat de véracité n'est donc ni universel, ni inconditionnel. L'impératif prépondérant est de ne pas «faire du mal» et de ne pas «causer du dommage à quelqu'un qui ne le mérite pas». Il existe assurément des transactions qui requièrent la véracité, afin que l'on puisse «conclure valablement» et, réciproquement, compter «sur la parole d'autrui». Mais dans la réalité ce type de rapport n'est pas constamment établi. Pufendorf observe:

«Mais comme l'on ne se trouve pas toujours engagé par quelqu'une de ces raisons à découvrir ce que l'on pense, surtout au sujet de nos affaires particulières: il faut avouer qu'on n'est pas non plus obligé de dire à tout le monde tout ce qu'on a dans l'esprit, mais seulement à ceux qui ont un droit [...] de connaître nos pensées, et qu'ainsi l'on peut taire innocemment les choses sur lesquelles personne n'a droit de nous faire expliquer, et que l'on n'est pas d'ailleurs tenu de découvrir de son propre mouvement. Bien plus: lors qu'il n'y a pas d'autre voie pour se procurer ou pour procurer à autrui quelque avantage, ou que l'on ne saurait autrement se garantir ou garantir les autres d'un danger pressant, il est permis d'employer les signes extérieurs de telle manière, qu'ils expriment toute autre chose que ce qu'on pense, pourvu que par là on ne porte d'ailleurs aucune atteinte aux droits de qui que ce soit» 39.

On peut donc mentir «pour se procurer ou pour procurer à autrui une utilité entièrement innocente». Selon à qui l'on parle, dire une fausseté (*falsiloquium*) n'est pas toujours répréhensible. «S'ils n'ont aucun droit de connaître nos pensées, et qu'en les leur cachant, ou les leur déguisant, on ne fasse tort à personne, je ne vois pas pourquoi, lorsqu'on y trouve son avantage, on formerait ses discours à leur gré plutôt qu'au nôtre. Ainsi tout mensonge est bien une fausseté; mais toute fausseté n'est pas un mensonge» (§ IX). Le critère de l'utilité dont nous-mêmes ou autrui pourront bénéficier permet de pondérer, voire de suspendre l'exigence de véracité. La «vérité morale» (différente de la «vérité logique») étant ainsi inscrite dans un cadre contractuel, des exceptions à la vérité peuvent intervenir, pour autant qu'elles ne contreviennent pas aux stipulations implicites du contrat. Grotius avait déjà dit que, «selon l'opinion commune des peuples», le mensonge «ne peut être que l'atteinte qu'on donne à un droit réel, et subsistant sans diminution quelconque, de celui à qui l'on parle, ou envers qui l'on se sert de quelque autre signe équivalent à la parole» 40. Tout le développement de Rousseau, sur les circonstances où la vérité est due à autrui, et sur l'utilité qui fait d'elle une *dette* envers autrui, ne fait que reprendre les considérations que Pufendorf formulait dans un langage qui restait celui de la philosophie du droit. D'ailleurs, le vocabulaire de Rousseau, dans la Quatrième Promenade, frappe par un singulier juridisme:



«Quant aux vérités qui n'ont aucune sorte d'utilité ni pour l'instruction ni dans la pratique, comment seraient-elles un bien dû, puisqu'elles ne sont pas même un bien, et puisque la propriété n'est fondée que sur l'utilité, où il n'y a point d'utilité possible il ne peut y avoir de propriété.[...] Ainsi la vérité due est celle qui interesse la justice et c'est profaner ce nom sacré de vérité que de l'appliquer aux choses vaines dont l'existence est indifférente à tous et dont la connaissance est inutile à tout. La vérité, dépouillée de toute espèce d'utilité même possible, ne peut donc pas être une chose due, et par conséquent celui qui la tait ou la déguise ne ment point» 41.

Rousseau, dans la suite de son texte, ne s'en tiendra pas là. Mais ces premières considérations auront néanmoins restreint le nombre des circonstances où ses mensonges auraient pu être des injustices. Une seconde question, selon Rousseau, se formule ainsi: Peut-on «tromper innocemment»? Il rappelle que sur ce point «les livres» préconisent «la plus austère morale». Quant à lui, il s'interroge. N'y a-t-il pas des faits indifférents? «Partout où la vérité est indifférente, l'erreur contraire est indifférente aussi; d'où il suit qu'en pareil cas celui qui trompe en disant le contraire de la vérité n'est pas plus injuste que celui qui trompe en ne la déclarant pas. [...] Comment pourrait-on être injuste en ne nuisant à personne, puisque l'injustice ne consiste que dans le tort fait à autrui» (p. 1027)?

Mais quels sont ces livres que mentionne Rousseau? Quelle est cette austère morale? Il les rencontre, diffusément, dans la culture du moment. Rousseau aurait pu trouver cette morale, par exemple, dans les *Instructions théologiques et morales* [...] de Pierre Nicole, qui déclare, en se réclamant d'Augustin, que tout mensonge est péché, puisque «la vérité [...] est Dieu même», et qu'«il faut aimer Dieu comme vérité» (Cinquième instruction, I, chap. VI). Il n'est pas certain que Rousseau ait connu directement le *De Mendacio* et le *Contra mendacium* d'Augustin, dont toute la théologie morale du dix-huitième siècle s'inspirait encore sur le chapitre du mensonge. Les moralistes religieux rappellent cette définition générale d'Augustin: «Quiconque ment parle contre ce qu'il pense en son âme, avec l'intention de tromper. *Omnis qui mentitur contra id quod animo sentit loquitur voluntate fallendi*» 42. La duplicité et la volonté (l'intention) de tromper ne sont jamais absentes du mensonge selon la définition d'Augustin. Il faut juger le menteur selon son intention (*ex animi sui sententia*). Rousseau le sait et le répète. «C'est uniquement l'intention» de celui qui tient un discours qui «détermine [son] degré de malice ou de bonté» 43. Cette définition permet d'écarter les simples plaisanteries, dont doivent pourtant s'abstenir les «âmes parfaites» (*De mendacio*, II, 2). D'autre part, «ce n'est pas mentir que de dire une chose fausse si on croit ou si l'on s'est fait l'opinion qu'elle est vraie. *Non enim omnis qui falsum dicit mentitur si credit aut opinatur verum esse quod dicit* (*De mendacio*, III, 3). L'austère morale augustinienne admet une exception pour l'erreur et la contre-vérité dites de bonne foi. Rousseau est prompt à élargir l'exception à son avantage: «En fait de vérités inutiles, l'erreur n'a rien de pire que l'ignorance. Que je croie le sable qui est au fond de la mer blanc ou rouge, cela ne m'importe pas plus que d'ignorer de quelle couleur il est. [...] Quand il faut nécessairement parler et que des vérités amusantes ne se présentent pas assez tôt à mon esprit je débite des fables pour ne pas demeurer muet» 44.

De même que le texte de Pufendorf, les traités augustiniens sur le mensonge contribuent à rendre mieux lisible la Quatrième Promenade. Il est frappant de constater que les différents types de mensonge ou de non-vérité discutés par Rousseau dans la casuistique de la Quatrième Promenade pourraient être aisément rangés dans l'une ou l'autre des catégories qu'Augustin inventorie par ordre décroissant de gravité. On ment, selon Augustin, 1° dans l'enseignement religieux, pour amener quelqu'un à la foi; 2° pour léser injustement son prochain; 3° pour rendre service à quelqu'un tout en portant préjudice à un autre; 4° pour le simple plaisir de mentir et de tromper; 5° pour rendre la conversation agréable; 6° pour être utile à quelqu'un sans nuire à personne; 7° pour sauver la vie à quelqu'un; 8° pour éviter à une personne de subir un attentat impur 45. La première catégorie d'Augustin, concernant la vérité religieuse, trouve sa version laïcisée chez Rousseau, lorsque, au début de la Quatrième Promenade, celui-ci déclare que «la vérité générale et abstraite est le plus précieux de tous les biens». C'est un bien que tout homme peut revendiquer. Chacun a un droit sur elle, car cette sorte de vérité est «nécessaire à son bonheur». L'en frustrer, c'est «commettre le plus inique de tous les vols». L'interdiction du mensonge, en ce domaine, est absolue. Rousseau, sans ouvrir le moindre débat au sujet de «la vérité générale et abstraite», fait de sa communication un devoir quasi apostolique. Il en va tout autrement en ce qui concerne «la vérité particulière et individuelle» (p. 1026), celle qui concerne donc les individus et leurs pensées, leurs sentiments, leurs actes, les circonstances contingentes de leurs existence. Cette vérité-là peut être «indifférente», elle peut ne pas intéresser «la justice».

Les théologiens médiévaux, notamment Thomas d'Aquin, tenant compte des diverses catégories distinguées par Augustin, avaient établi trois groupes fondamentaux de mensonges: I. Le mensonge pernicieux, *mendacium perniciosum*, qui couvre les catégories 1 à 4 d'Augustin. II. Le mensonge plaisant, *mendacium jocosum*, qui correspond à la catégorie 5 d'Augustin. III. Le mensonge officieux, *mendacium officiosum*, discuté dans les catégories 6 à 8 d'Augustin 46. Pour Thomas d'Aquin ne sont mortels que les péchés contraires à la charité. Le mensonge plaisant («où l'on recherche une délectation légère, *in quo intenditur aliqua levis delectatio*») et le mensonge officieux («où l'on recherche l'utilité du prochain, *in qua intenditur etiam utilitas proximi*») ne sont pas mortels 47. Il faut rappeler que Thomas d'Aquin faisait de la véracité (*veritas*) un devoir moral (*debitum morale*), en tant que celle-ci est l'une des vertus qui font partie de la justice (*veritas est pars justitiae*). «Il ressort de ce devoir que l'homme doit se montrer à autrui, dans ses paroles et ses actes, tel qu'il est. *Ad hoc debitum pertinet quod homo talem se exhibeat alteri in verbis et in factis qualis est*» 48. Et Thomas d'Aquin ajoutait cette importante remarque, d'inspiration aristotélicienne, sur le fait que le lien social ne peut subsister que moyennant un refus du mensonge: «[...] Parce que l'homme est un animal social, un homme doit naturellement à un autre ce sans quoi la société humaine ne pourrait être sauvegardée. Les hommes ne pourraient pas vivre en communauté, s'ils ne pouvaient se faire confiance les uns aux autres, en tant que se manifestant réciproquement la vérité. *Quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana servari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus*» 49. Rousseau dans la Quatrième Promenade, définit «l'homme vrai» — c'est-à-dire lui-même — dans des termes conformes à la doctrine de l'Eglise, quelle que soit par ailleurs la dette que nous avons mise en évidence à l'égard de Grotius et de Pufendorf. Contrairement aux gens du monde, «l'homme vrai» de Rousseau ne sépare pas «justice et vérité»: l'essentiel, alors, est sauf. Mais en ce qui ne relève pas de la justice, il se permet d'inventer, il laisse libre cours à son imagination, il supplée aux faits qui manquent à sa mémoire par des fictions et des fables. Si Rousseau a menti en conversant ou en écrivant, ç'a été «*par l'embarras de parler ou pour le plaisir d'écrire*» 50. Et dans ses fictions, contrairement à Montesquieu, il dit avoir eu constamment en vue l'utilité morale que ses lecteurs pouvaient en retirer. C'est la catégorie du *mendacium jocosum*, qu'il s'efforce de rendre compatible avec le devoir moral (*debitum morale*) qui invite l'individu à «se montrer tel qu'il est», selon la recommandation de Thomas d'Aquin. Tout un développement de la Quatrième Promenade tend à *amalgamer* la permission du plus libre emploi de la fiction «en choses parfaitement indifférentes» et l'impératif du dévouement absolu à la vérité, jusqu'au sacrifice de soi, quand celle-ci implique le respect de la justice. Qu'on prête attention, dans les phrases suivantes, à la façon dont la dénégation du mensonge injuste s'entretisse avec la revendication (presque provocatrice) du parler fictif. Le ressassement rend cette tentative de synthèse encore plus perceptible. On verra Rousseau parler ici d'«alliage»:

«L'homme que j'appelle *vrai* [...] ne se fera guère de scrupules d'amuser une compagnie par des faits controuvés dont il ne résulte aucun jugement injuste ni pour ni contre qui que ce soit vivant ou mort: mais tout discours qui produit pour quelqu'un profit ou dommage, estime ou mépris, louange ou blâme contre la justice et la vérité est un mensonge qui jamais n'approchera de son cœur, ni de sa bouche, ni de sa plume. Il est solidement vrai, même contre son intérêt quoiqu'il se pique assez peu de l'être dans les conversations oiseuses. [...] Mais, dirait-on, comment accorder ce relâchement avec cet ardent amour pour la vérité dont je le glorifie? Cet amour est donc faux puisqu'il souffre tant d'alliage? Non, il est pur et vrai: mais il n'est qu'une émanation de l'amour de la justice et ne veut jamais être faux quoiqu'il soit souvent fabuleux. Justice et vérité sont dans son esprit deux mots synonymes qu'il prend l'un pour l'autre indifféremment. La sainte vérité que son cœur adore ne consiste point en faits indifférents et en noms inutiles, mais à rendre fidèlement à chacun ce qui lui [est] dû en choses qui sont véritablement siennes [...]. Il mentira donc quelquefois en choses indifférentes sans scrupule et sans croire mentir, jamais pour le dommage ou le profit d'autrui ni de lui-même» 51.

Dans un mouvement de sévérité que ne désavoueraient pas les théologiens, Rousseau voit une injustice dans le «mensonge officieux», c'est-à-dire dans les mensonges qui en imposent «à l'avantage soit d'autrui soit de soi-même». «[...] Quiconque loue ou blâme contre la vérité ment dès qu'il s'agit d'une personne réelle» 52.

Pourtant la Quatrième Promenade s'achève par les histoires de deux mensonges dont Jean-Jacques peut s'honorer. Il les a commis dans son enfance, les deux fois pour épargner une punition à un camarade qui l'avait blessé. Ce sont là des exemples parfaits de mensonge officieux. On ne doit certes pas manquer de souligner au passage l'accent masochiste avec lequel ces blessures sont racontées. Si Rousseau évoque ces événements de son enfance, c'est afin d'expliquer les «réticences [...] bizarres» qui lui ont fait écarter du récit de ses *Confessions* ces épisodes qui auraient pu y figurer à son propre avantage. Ces silences lui «ont fait taire le bien plus soigneusement que le mal».

Selon la classification augustinienne, les mensonges commis par Rousseau dans les deux circonstances où un camarade a fait couler son sang illustrent le cas du mensonge dont l'intention est d'«être utile à quelqu'un sans nuire à personne». Rousseau évoque à ce propos l'épisode d'Olinde et Sophronie raconté par le Tasse, et il cite l'exclamation admirative du poète devant un mensonge qui manifeste la grandeur d'âme:

*Magnanima menzogna! or quando è il vero  
Si bello che si possa a te preporre?* 53

Sophonie, en s'accusant devant le sultan du vol d'une statue sainte qu'elle n'a pas commis, accepte de périr elle-même pour sauver les chrétiens de la mort. A son tour, dans une surenchère de générosité, Olinde s'accusera faussement, pour se substituer à celle qu'il aime et que le tyran a fait conduire au bûcher. Rousseau laisse à son hypothétique lecteur le soin de relever la disproportion comique entre cet exemple héroïque et son refus de dénoncer ses camarades de jeu. L'important est que Rousseau se reporte ici à des mensonges *officiels*, qui précèdent dans sa vie le mensonge *pernicieux* de l'épisode du ruban volé. Voilà donc, se persuade-t-il, quels avaient été ses *premiers* mouvements! Dans ces mêmes pages conclusives de la Promenade, il dit avoir été constamment guidé par sa conscience et par ses sentiments: il en appelle à nouveau à une instance antécédente, sur laquelle ne peut peser aucune culpabilité. Le *dictamen* intime, auquel il s'est toujours voulu soumis, est antérieur au raisonnement et à ses erreurs toujours possibles. En toute rigueur, il aurait fallu éviter tout mensonge comme l'exige Augustin: être «vrai pour soi», puisque «l'honnête homme» doit rendre hommage «à sa propre dignité». Rousseau reconnaît qu'il aurait même dû éviter la «fiction» et la «fable», dont il a soigneusement démontré dans les pages précédentes qu'il ne fallait pas les confondre avec des mensonges. C'est alors qu'intervient l'argument ultime de la faiblesse, argument qui n'évacue pas la faute, mais fait le vide dans le sujet lui-même.

Donne-t-il finalement raison à ceux qui lui font grief d'avoir contredit sa devise et d'être un menteur? Oui, il s'y résigne. Mais il réduit sa faute à un espoir déçu. Il s'en décharge en la ramenant au tort d'avoir trop attendu de lui-même. Avec une âme faible, «c'est être arrogant et téméraire d'oser professer de grandes vertus». Il le redit maintes fois: la vertu n'est accessible qu'aux forts. Si Rousseau, pour finir, accepte le reproche d'avoir manqué aux promesses de sa devise, c'est en prenant une résolution de modestie qui n'a désormais rien d'héroïque. En fait, il se dit incapable de l'effort auquel l'obligeait le service absolu de la vérité. La dernière phrase de cette Quatrième Rêverie évoque une ultime «réforme», sans éclat ni défi: «[...] Il n'est jamais trop tard pour apprendre même de ses ennemis à être sage, vrai, modeste, et à moins présumer de soi». Il déclare ainsi que, sans s'en douter, ses persécuteurs lui auront rendu un très grand service. Être «vrai»! C'est ce qu'il n'a pas fini d'apprendre au terme de sa vie. La dernière résolution implique certes une autocritique, mais ne doit pas être considérée comme un reniement. Le dernier effort de véracité, pour Rousseau, consiste dans l'aveu du péril qu'il y avait – pour lui – à se proclamer le porte-parole de la vérité. Il se vouait au perpétuel recommencement de l'autojustification.

1 J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes (OC)*, t. V, Paris, Gallimard, Pléiade, 1995, p. 120. La devise est empruntée à JUVENAL, *Satires*, IV, 91. Rousseau fera confectionner un cachet portant cette devise. Dans la correspondance conservée, on le voit appliqué pour la première fois sur une lettre du 18 mars 1759. La devise figure en épigraphe des *Lettres écrites de la montagne* (1764). La présente étude reproduit, avec des modifications et des compléments, la seconde partie d'une étude intitulée «Quia non intelligor illis», parue au t. XLII des *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Droz, 1999, pp. 445-517.

2 *Ibidem*.

3 J.-J. ROUSSEAU, *Confessions*, OC, I, pp. 3 et 5.

4 J.-J. ROUSSEAU, *Lettres à Malesherbes*, I, OC, I, p. 1131. Pour ce qui est du terme «motif», voir en particulier son emploi dans les mêmes *Lettres* aux pp. 1130 et 1142.

5 *Ibidem*, p. 1132.

6 Le mot «dictionnaire» est employé par Rousseau écrivant à madame d'Épinay: «Apprenez mieux mon dictionnaire [...]». *Correspondance complète*, éd. R. A. Leigh, Genève, Institut et Musée Voltaire, puis Oxford, Voltaire Foundation, 52 volumes, t. III, n° 389, pp. 292-293.

7 J.-J. ROUSSEAU, *Dialogues*, OC, I, p. 783.

8 Nous renvoyons à notre étude «Rêverie et transmutation», dans *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 415-429.

9 M. RAYMOND, *Jean-Jacques Rousseau. La quête de soi et la rêverie*, Paris, Corti, 1962.

10 J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries*, Première Promenade, OC, I, p. 1000.

11 Voir AUGUSTIN, *Contra mendacium*, III, 18: «*Interest [...] plurimum qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat*». Par exemple distribuer des largesses aux pauvres peut s'accomplir par miséricorde (*causa misericordiae cum recta fide*), ou par vantardise (*jactantiae causa*).

12 Cette concupiscence est dénoncée par Pascal, d'après la première *Épître* de Jean II, 16: «Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie: *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*» (*Pensées*, éd. L. Brunschvicg, fr. 458).

13 H. GOUHIER, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970.

14 J.-J. ROUSSEAU, *Confessions*, Livre II, OC, I, p. 85. Dans le récit du châtement injuste de Bossey, Rousseau écrit: «Les apparences me condamnaient» (Livre premier, p. 19). Il y a une similitude de vocabulaire entre les deux rappels (dans les *Confessions* et les *Rêveries*) du mensonge commis à Turin par Jean-Jacques et le récit qui relate la fausse accusation de mensonge dont il a été l'objet dans l'épisode du peigne cassé. Le vocabulaire de la morale religieuse est présent dans ces divers textes. Les Lambercier lui reprochent à tort un «diabolique entêtement» (Livre premier), tandis qu'il s'attribue «une impudence infernale» dans l'accusation de Marion (Livre second). Cinquante ans après l'épisode du peigne cassé, il «déclare à la face du Ciel» qu'il en était innocent; dans la Quatrième Promenade, il jure «à la face du ciel» qu'il aurait donné «avec joie» tout son sang pour «détourner» sur lui seul «l'effet» de son mensonge de Turin.

15 Sur la situation d'inculpé de l'autobiographe, voir notre étude «Le style de l'autobiographie», dans *La relation critique*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 83-98, où nous confrontons la confession rousseauiste et la confession augustinienne. Voir G. MATHIEU-CASTELLANI, *La scène judiciaire de l'autobiographie*, Paris, PUF, 1996.

16 Acad., 1798: «COULPE: Faute, péché. Il n'est en usage que dans les matières de religion. Il signifie la souillure, la tache du péché qui prive le pécheur de la grâce de Dieu. *Par la confession la culpabilité est remise, et non pas la peine. Le grand amour de Dieu, la charité parfaite emporte la culpabilité et la peine, délivre de la culpabilité et de la peine*». Le même terme est utilisé par Rousseau dans la Troisième Promenade pour s'exculper, dans l'hypothèse où le système philosophique qu'il a élaboré en toute bonne foi serait grevé d'erreur: «Si malgré cela nous tombons dans l'erreur, nous n'en saurions porter la peine en bonne justice puisque nous n'en aurons point la culpabilité» (OC, I, p. 1018).

17 Sur les préceptes de l'*inventio*, je renvoie à H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, 2 voll., München, 1960, t. I, chap. II, § 255 à 442. Dans le texte de l'épisode, l'exorde comporte un paragraphe, commençant par: «Que n'ai-je achevé» (p. 84); la *narration* comporte trois paragraphes, commençant par: «Il est bien difficile que la dissolution d'un ménage», et s'achevant par: «d'écrire mes confessions» (pp. 84-86). L'*argumentation* commence par: «J'ai procédé rondement dans [la confession] que je viens de faire» et s'achève par: «du regret d'en avoir pu faire un aussi noir» (pp. 86-87). La *péroraison*, porteuse d'un pathétique enthymème, commence par: «Si c'est un crime qui puisse être expié». Ce sont les lignes conclusives du Livre II des *Confessions*, qui s'achève par un bel optatif: «Qu'il me soit permis de n'en reparler jamais» (p. 87).

18 Rousseau connaît bien Quintilien, à travers l'abrégé latin de Rollin (M. FABII QUINTILIANI, *Institutionum oratoriarum libri duodecim, ad usum scholarum accommodati [...] a Carolo Rollin*, 2 voll., Paris, 1754). En 1742, il recommande que le fils de M. de Mably l'apprenne par cœur, ce qui est beaucoup! Voir le *Mémoire présenté à M. de Mably*, OC, IV, p. 29.

19 J.-J. ROUSSEAU, *Confessions*, livre II, OC, I, pp. 86-87. Dans la Quatrième Promenade, Rousseau qualifie de «délire» l'état où il s'est trouvé.

20 «*As if it were a slip*», écrit fort justement Paul de Man dans *Allegories of Reading*, Yale University Press, 1979, p. 288.

21 P. DE MAN, *op. cit.*, p. 289. Les deux courtes phrases qui avouent le vol ont une structure exactement semblable à celles qui expliquent le mensonge: «Ce ruban seul me tenta, je le volai» (OC, I, p. 84). Le terme «anacoluthie», qui désigne une rupture de construction dans la syntaxe d'une phrase unique, ne peut pas s'appliquer à de brèves propositions indépendantes qui se juxtaposent avec des sujets différents. Voir l'article ANACOLUTHE dans B. DUPRIEZ, *Les Procédés littéraires*, Paris, 1980. Le changement du sujet de deux propositions juxtaposées, fussent-elles séparées par une virgule, et non par un point, ne peut être analysé de la sorte. Rousseau ne néglige pas l'anacoluthie et ne craint pas les vraies ruptures de la syntaxe. En voici un exemple: «Mais né pour de vrais attachements, la société des cœurs et l'intimité lui seront très précieuses [...]» (*Dialogues*, II, OC, I, p. 820). Dans la narration du vol puis dans celle de la confrontation au tribunal domestique, l'inconséquence de la conduite et la précipitation des événements sont signalés par des séries de propositions brèves, juxtaposées sans coordonnants, et dont les sujets sont différents d'instant en instant. Qu'on en juge: «On la fit venir; l'assemblée était nombreuse, le comte de la Roque y était. Elle arrive, on lui montre le ruban, je la charge effrontément; elle reste interdite, se tait [...]» (*op. cit.*, p. 85).

22 Contrairement à ce que suppose Paul de Man, l'expression «s'excuser sur» n'a rien d'inhabituel au dix-huitième siècle. Elle indique la raison ou le prétexte allégué par ceux qui s'excusent. Voir en particulier le *Dictionnaire de Trévoux* (1771). Il est indéniable que cette expression est ici bien choisie. Par son caractère indirect, elle adoucit l'effet des verbes à complément direct qui l'entourent, tels qu'«accuser», «charger».

23 J.-J. ROUSSEAU, *Confessions*, livre I, OC, I, pp. 32 et 33. Précédemment, dans sa famille, avant cet assujettissement, Rousseau assure qu'il n'avait pas connu de plaisir qui ne fût «à sa portée», pas de *désir* inavoué (*op. cit.*, p. 31).

24 Autre élément d'excuse: c'était le moindre vol. Ce ruban «couleur de rose et argent» était «petit», «déjà vieux» (*op. cit.*, p. 84).

25 *Ibidem*.

26 *Les Œuvres morales et meslées de Plutarque*, traduction par Jacques Amyot, Genève, Stoer, 1603, Traité XI, p. 77 r. «Nous entendons par honteux celui qui rougit de honte, par trop, et à tout propos». C'est un changement de regard ou de visage en face des autres. Dans la «mauvaise honte» selon Plutarque, l'on manque de courage devant les autres, l'on cherche à leur complaire, au lieu de leur tenir tête. La mauvaise honte «cède et se laisse aller à toutes prières, jusques à n'oser pas regarder en face ceux qui lui demandent [...] Car ceux qui sont par trop honteux, et là où il ne le faut pas estre, font bien souvent autant de fautes, comme ceux qui sont effrontez et impudens, excepté qu'ils sont marris et desplaisans quand ils faillent, et les autres en sont bien aises: car l'impudent ne se desplait point d'avoir fait chose deshonneste, et le honteux se trouble facilement des choses qui semblent estre deshonnestes et ne le sont pas». Je suis reconnaissant à Alain Grosrichard d'avoir attiré mon attention sur ce texte. Montaigne évoque Plutarque, à propos de la «mauvaise honte» (*Essais*, III, 10, éd. Villey, p. 1019).

27 P. NICOLE, *Instructions théologiques et morales [...]*, 2 voll., Paris, 1723, t. II, chap. V, § 2, «De la crainte des jugements des hommes, ou de la mauvaise honte», pp. 56-62.

28 *Op. cit.*, p. 55.

29 THOMAS D'AQUIN, *Summa theologica*, II, II, Quaestio 68, articulus 4.

30 QUINTILIEN, *Institution Oratoire*, V, 10.

31 Sur la question des conséquences non maîtrisées, je renvoie à mon étude «Le dîner de Turin», dans *La Relation critique*, Paris, 1970.

32 J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 87.

33 Il en va de même lorsqu'il s'agit de «cas» psychologiques décrits dans la littérature psychiatrique, et surtout psychanalytique. Dans l'immense littérature consacrée au cas classiques de Freud, trop nombreux sont ceux qui prétendent compléter ou retoucher les interprétations de Freud, trop rares sont ceux qui tiennent compte de la complète circularité entre les éléments «factuels» ou narratifs livrés par Freud, et ses interprétations. L'histoire clinique a été construite *pour* et *par* cette interprétation-là, qui paraît lui avoir été appliquée après-coup.

34 Bien entendu, toute mon analyse est tributaire d'une modalisation, que je devrais peut-être signaler plus souvent par des expressions comme: selon Rousseau, à en croire le texte de Rousseau, sur la foi des *Confessions*, des *Dialogues*, des *Rêveries*, etc. Je m'attends à des lecteurs qui n'ont pas besoin de tels signaux. Ils comprennent que je ne dispute pas sur les motifs «réels» de Rousseau: je me contente d'analyser le *texte* dans lequel Rousseau désigne ses motifs.

35 Sur la littérature consacrée à la Quatrième Promenade, voir B. ANGLANI, *Le maschere dell'io*, Fasano, Schena, 1995, pp. 317-332.

36 «Quatrième Promenade», OC, I, p. 1026. Nous soulignons.

37 [*Notes sur «De l'Esprit» d'Helvétius*], OC, IV, p. 1126. Voir Jean Deprun, «Fontenelle, Helvétius, Rousseau et la casuistique du mensonge», dans *Fontenelle*, Actes du colloque (Rouen, 1985), Paris, 1989, pp. 423-431. La définition du mensonge attribuée par Helvétius à Fontenelle - «taire une vérité qu'on doit» - n'a toutefois pu être repérée par Jean Deprun ni dans les œuvres imprimées de Fontenelle, ni dans les ouvrages consacrés à son «esprit». De fait, la casuistique de la vérité, telle qu'on la trouvait dans *De l'Esprit*, relayait une doctrine traditionnelle dont Helvétius avait connaissance. Dans son autre ouvrage, *De l'Homme* (posthume, 1772), Helvétius insère un chapitre intitulé «Qu'on doit la vérité aux hommes» (Section IX, chap. XI), sans la moindre référence à Fontenelle. Ce chapitre commence par des citations d'Augustin et d'Ambroise, qui indiquent bien la source de la problématique. «La vérité devient-elle un sujet de scandale? que le scandale naisse et que la vérité soit dite» (Augustin, cité sans référence); «On n'est pas défenseur de la vérité, si du moment qu'on la voit, on ne la dit point sans honte et sans crainte» (Ambroise, cité sans référence). Pour Helvétius l'intérêt public est la mesure du devoir de vérité: «...Si tout homme doit, en qualité de citoyen, contribuer de tout son pouvoir au bonheur de ses compatriotes, sait-on la vérité? on doit la dire. Demander si l'on la doit aux hommes, c'est, sous un tour de phrase obscur et détourné, demander s'il est permis d'être vertueux et de faire le bien de ses semblables». (HELVETIUS, *De l'Homme*, section IX, chap. IX, dans *Œuvres*, 5 voll., Paris, 1792, t. V, pp. 54-55.)

38 Dans la dédicace du *Discours sur l'Inégalité*, Rousseau écrit: «Je vois Tacite, Plutarque et Grotius, mêlés devant lui avec les instruments de son métier» (OC, III, p. 118).

39 S. DE PUFENDORF, *Le droit de la Nature et des Gens* (1672), trad. fr. par Jean Barbeyrac, 2 voll., Amsterdam, 1706, t. I, Partie IV, chap. I, «De l'obligation qui concerne l'usage de la parole», pp. 386-413. Ce chapitre est important aussi en ce qui touche à l'emploi des signes. Il est l'une des sources de la théorie du langage de Rousseau. Pufendorf fait partie des livres que Jean-Jacques trouve dans sa chambre, à Annecy, à son retour de Turin (*Confessions*, livre III, OC, I, p. 110). Pufendorf et Grotius font partie des lectures que le *Projet d'éducation* de 1740 pres-crit à M. de Sainte-Marie, dont Rousseau est le précepteur (OC, IV, p. 31). Ce sont là des lectures plus avancées, qui mènent à une «connaissance un peu plus raisonnée de la morale et du droit naturel». Ces auteurs sont nécessaires «parce qu'il est digne d'un honnête homme et d'un homme d'esprit de connoître les principes du bien et du mal, et les fondemens sur lesquels la société dont il fait partie est établie» (*ibidem*).

40 H. GROTIUS, *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, trad. J. Barbeyrac, 2 voll., Leyde, 1759, L. III, ch. I, § 11, t. II, pp. 720-721. Il ajoute: «Il faut encore que le droit, auquel on donne ici atteinte, soit le droit de celui à qui l'on parle, et non pas d'un autre: de même qu'en matière de contrats, l'injustice ne consiste que dans la violation du droit des parties contractantes».

41 J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries*, Quatrième Promenade, *cit.*, pp. 1026-1027.

42 AUGUSTIN, *Enchiridion de fide*, 286.

43 J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries*, *cit.*, p. 1029.

44 J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries*, *cit.*, pp. 1027 et 1033.

45 SAINT AUGUSTIN, *Œuvres*, Première série, *Opuscules*, II, Problèmes moraux, éd. par G. Combes, Paris, 1937, p. 233. Voir surtout *De mendacio*, XIV, 25. Augustin donne beaucoup d'attention aux mensonges qui compromettent ou protègent la chasteté d'autrui. Il faut se souvenir que les reproches que Rousseau se fait, sur les conséquences de son accusation calomnieuse, concernent la chasteté que Marion, congédiée, n'a probablement pas pu préserver.

46 Même classification chez Bonaventure, cité par Jean Pontas à l'article MENSONGE du *Dictionnaire des cas de conscience*, 3 voll., Paris, 1734: «*Mentiens autem aut intendit prodesse, aut delectare, aut laedere. Secundum quod intendit prodesse, est mendacium officiosum. Secundum quod intendit delectare, est mendacium jocosum. Secundum quod intendit laedere, est mendacium perniciosum.* Celui qui ment a soit l'intention de rendre service, soit d'amuser, soit de nuire. S'il a l'intention de rendre service, c'est un mensonge officieux. S'il a l'intention d'amuser, c'est un mensonge plaisant. S'il a l'intention de nuire, c'est un mensonge pernicieux».

47 THOMAS D'AQUIN, *Summa theologica*, II, II, Quaestiones CIX (*De veritate*) et CX (*De vitiis oppositis veritati, et primo de mendacio*).

48 *Summa theologica*, II, II, Quaestio LXXX, articulus unicus. Parler de soi peut être une action vicieuse, même en disant la vérité, si ce n'est pas pour une «cause due». Les confessions spontanées sont suspectes: «*Dicendum quod confiteri id quod est circa seipsum, in quantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quod sit virtutis actus; sed ad hoc requiritur quod ulterius debitis circumstantiis vestiatur: quae si non observentur, erit actus vitiosus. Et secundum hoc vitiosum est, quod aliquis sine debita causa laudet seipsum etiam de vero: vitiosum est quod aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter publicando*» (q. CIX, art. I). Thomas tient la confession du péché, lorsqu'elle n'est pas due (*sine debita causa*) pour un acte vicieux, ou du moins inutile. La morale qu'il enseigne ne prépare donc pas à faire bon accueil à des aveux comme ceux de Rousseau. Est-ce parce qu'il se souvient de la doctrine reçue que Rousseau déclare, au début de la Quatrième Promenade, que «la vérité particulière et individuelle» est inutile aux autres hommes? Il n'en persévère pas moins dans l'entreprise de l'examen *public* de soi-même, selon sa vérité «particulière et individuelle».

49 *Summa theologica*, II, II, Quaestio CIX, article 3. L'idée est reprise par Montaigne, à la fin du chapitre «Du démentir» (*Essais*, II, 18).

50 J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries*, Quatrième Promenade, p. 1038.

51 *Ivi*, p. 1033.

52 *Ivi*, pp. 1030-1031.<sup>53</sup> «Magnanime mensonge! Quand le vrai pourrait-il être si beau qu'on puisse le préférer à toi?» On sait que Rousseau a traduit cet épisode qui figure au début du Chant II de la *Jérusalem délivrée* de Torquato Tasso. Les vers cités appartiennent à la strophe XXII. Voir OC V, pp. 1287-1295, et remarque p. CCCV.



NADIA BOCCARA

IL GIUOCO DEL ROVESCIMENTO:  
STAROBINSKI TRA MONTAIGNE E ROUSSEAU

IL GIUOCO DEL ROVESCIMENTO:  
STAROBINSKI TRA MONTAIGNE E ROUSSEAU

1. *Starobinski e il grafico viterbese*

Sono le 10 del mattino del 26 aprile 1999. L'Aula Magna del Rettorato è gremita di studenti, di professori e di autorità cittadine. Tutti i presenti hanno la consapevolezza che questa giornata di studio, dedicata a Jean Jacques Rousseau, grazie alla presenza di Jean Starobinski, resterà un evento memorabile per l'Università di Viterbo. Ho appena accompagnato nella sala il conferenziere e la signora Jacqueline, dolce ed energica moglie che riesce splendidamente a conciliare la professione di medico con la partecipazione discreta ed entusiastica alle conferenze del marito.

Egli mostra di apprezzare tutto della città che lo ospita: l'albergo, reso più confortevole dalla presenza delle terme, il quartiere medioevale, la sala del Rettorato addobbata per le grandi occasioni.

Nell'organizzare questa giornata di studio mi sono subito resa conto che Starobinski a Viterbo è non solo noto, ma anche studiato fuori dell'ambiente accademico viterbese. L'adesione dei professori della Facoltà di Lingue, che da anni utilizzano testi dell'eminente critico, era infatti scontata; quella dei professori dei licei, che organizzano dei percorsi basati sui testi di Starobinski, era auspicabile.

Ma fuori delle scuole e dell'accademia quale adesione avremmo avuto?

Una piacevole sorpresa in questo senso mi è giunta dal grafico che ha ideato il pieghevole del convegno. Egli mi ha proposto un programma che riproduceva su un battente un noto ritratto di Rousseau e sullo sfondo dell'altro, quello che poteva essere il suo 'negativo' 1.

Il grafico aveva ben sintetizzato in due sole immagini un modo di procedere, una chiave di lettura, ricorrente nei testi di Starobinski.

Mi riferisco al gioco del 'rovesciamento' e dei contrari, di cui egli si serve spesso per presentare le grandi figure della storia con cui si confronta.

Egli infatti delinea i contorni di una figura e ne mette in evidenza un certo aspetto. Poi, grazie a un sapiente gioco di specchi, ne illumina un altro (o altri) che ci restituiscono un'immagine che appare come l'esatto contrario della precedente.

Avremo modo di esemplificare questo procedimento, sia a proposito del testo che qui pubblichiamo dedicato a Rousseau, che a proposito di altri testi di Starobinski.

L'oratore è seduto alla presidenza, accanto alle autorità accademiche. Guarda il numeroso pubblico, composto in prevalenza di giovani e appare soddisfatto. Egli è certamente consapevole del fatto che riuscirà a catturare l'attenzione di tutti, compresi gli studenti del liceo che oggi sono meno abituati ad ascoltare il francese. Egli si esprime prima in un perfetto italiano, ma poi passa alla lingua d'origine.

La relazione, pronunciata lentamente e in maniera persuasiva, affascina i presenti, tanto che la traduzione consecutiva risulta essere utile solo per riflettere un po' più a lungo sui temi che via via vengono proposti.

## 2. Starobinski interpreta l'episodio del ruban volé

Il saggio qui pubblicato è un commento all'episodio del *ruban volé*, contenuto nel libro secondo delle *Confessions*, che viene definito nella Quarta *Promenade* come «cette faute de la dix-septième année» 2.

Il tema affrontato è quello 'della verità e della menzogna' ed è legato a un preciso fatto capitato a Rousseau.

Jean-Jacques, giovanissimo, si trova a Torino, in casa della contessa di Vercelli, in qualità di cameriere. La padrona è sofferente e, al momento della morte, si produce in casa un grande trambusto tra i domestici e i familiari. Nulla manca dall'inventario degli oggetti della casa, tranne un «piccolo nastro rosa e argento», perduto dalla *femme de chambre*, Mademoiselle Pontal. Jean-Jacques racconta di essere stato 'tentato' dal nastro, già vecchio. Il furto viene scoperto e Jean-Jacques, di fronte a un tribunale domestico, incolpa una innocente domestica, Marion, che, per altro, non gli era indifferente.

Starobinski passa in rassegna le motivazioni, addotte nelle *Confessions*, che avrebbero spinto Rousseau a impossessarsi di quell'oggetto.

L'analisi, condotta in maniera magistrale, accosta l'argomentazione prodotta nelle *Confessions* alle prescrizioni dell'eloquenza giudiziaria, senza esaurirsi in queste.

Infatti il critico fa riferimento, in apertura, all'esigenza tutta rousseauiana di 'narrarsi'. Vengono così presi in esame i testi autobiografici, quali le *Confessions*, le *Rêveries*, come pure le *Lettres adressées à Malesherbes*. Queste ultime vengono definite come il «premier grand texte autobiographique» del ginevrino, perché in esse si analizzano i «motifs intérieurs», tanto quelli che risultano chiari alla sua coscienza, quanto quelli che lo sono meno.

Anche nei *Dialogues*, evocati subito dopo, viene sottolineato il desiderio di ricerca del «vrai Jean-Jacques» «pour le pénétrer s'il était possible en-dedans de lui-même» 3.

L'analisi che viene condotta in questi scritti ha come scopo di «réfléchir sur [ses] dispositions intérieures» applicando «le baromètre à [son] âme». Il rapporto che si vuole stabilire è quello dell'anima «soumise à ses variations affectives imprévisibles» e quello dell'osservatore «qui lit au baromètre les variations atmosphériques». Dal «paradosso dell'introspezione» si apre uno spazio interiore che mette in comunicazione l'io che osserva e l'io che viene osservato 4.

Lo studioso francese ricorda che già i grandi moralisti del Seicento, rifacendosi all'insegnamento di Agostino, avevano indagato sull'opposizione tra «l'être» e il «paraître» e denunciavano le «fausses vertus», volendo scoprire quali fossero le 'vere' molle che determinano un'azione e gli scopi che questa si prefigge.

Ecco che viene evocata la figura di La Rochefoucauld sul quale Starobinski ha scritto delle pagine illuminanti per la comprensione del ruolo dell'*amour-propre* nell'agire umano 5.

Viene anche citato Pascal e «ses amis de Port Royal qui se font les accusateurs des intentions et des désirs dont nous sommes les marionnettes» 6.

Dalla citazione di La Rochefoucauld, Starobinski passa a evidenziare in Rousseau il ruolo dell'*amour-propre* rispetto a quello dell'*amour de soi*: «L'amour propre n'est pas inné» e «l'amour de soi, parfaitement innocent, est son précurseur naturel». A questo proposito nota il critico: «C'est sur cette considération "généalogique" et sur cette grande distinction qualitative que Rousseau fait reposer presque toute sa philosophie de l'histoire: l'amour-propre, auquel peuvent être imputés tous les vices de l'homme social, est une modification – une altération et un fourvoisement – du premier amour de soi, présent dans l'homme de la nature, et proche de l'instinct de conservation commun à tous les animaux» 7.

Contrariamente che nei moralisti (e, prima di loro, in Agostino) l'*amour-propre* è visto quindi come la fonte dei mali *sociali*, mentre la natura dell'uomo è buona.

Come s'è detto, Starobinski sostiene che Rousseau nelle argomentazioni addotte, a proposito dell'episodio del 'ruban volé', si ispira alla 'éloquence judiciaire' («le modèle n'est autre que celui que recommande à l'orateur la réthorique judiciaire classique»)8.

Egli sostiene che nelle *Confessions* Rousseau ripropone una 'revisione' di quel processo, davanti al quale si era presentato quarant'anni prima e che l'aveva, per così dire, condannato 'in direttissima'. Rousseau si riconosce colpevole, ma poi evoca una serie di circostanze per far accettare una diminuzione di responsabilità 9.

Le argomentazioni addotte comportano un *exorde*, che definisce per sommi capi il caso («un crime», per le conseguenze che ha comportato nella coscienza di Jean-Jacques); una *narration*, che espone nel dettaglio gli avvenimenti, riferiti all'*ubi*; una *argomentation*, che valuta i fatti e una *péroration* «où la sentence requise est formulée».

È come se Rousseau assumesse tutti i rimproveri che potrebbe rivolgergli un avvocato per il furto e per aver accusato un'innocente. I rimorsi nati in seguito a quel 'misfatto' sono rimasti vivi in tanti anni nella coscienza di Rousseau e hanno influito sulla decisione di scrivere le *Confessions*. Nasce così la volontà di parlare di se stesso e intraprendere un lavoro autobiografico: lo scopo è quello di 'liberarsi' da una colpa.

Questa riflessione – nota Starobinski – viene fatta seguendo anche i dettami della morale cristiana, la quale non ammette che si parli di se stessi «sine debita causa».

Rousseau si serve di una argomentazione di Quintiliano (per esempio, enumera, tra le circostanze 'attenuanti', il fatto di essere giovanissimo, di essere cioè «à peine sorti de l'enfance»).

Tra i 'motivi' possibili che avrebbero spinto ad accusare l'innocente Marion, Rousseau menziona l'amicizia che provava per lei (usando una spiegazione un po' contorta: ha preso il nastro, in realtà, per darlo, a sua volta, alla ragazza) 10.

Seguono alcune pagine di analisi delle argomentazioni addotte da Rousseau, relative ad altre possibili motivazioni (per esempio, egli afferma di aver agito per 'vergogna'). Il critico osserva che egli aveva appreso la definizione di «mauvaise honte» (*dysopia*) da Plutarco.

### 3. Il 'rovesciamento' dei contrari

Starobinski afferma che Rousseau opera un «renversement d'un contraire à l'autre, d'un vice détestable à un défaut excusable, qui découle de la peur» 11. Sulle orme di Plutarco, come pure di Pierre Nicole, Rousseau trova nel «difetto scusabile» la causa che procura timore e che impedisce di confessare un peccato. Il *defaut excusable* è prodotto in Rousseau da «l'inquiet amour-propre qui supplante l'amour de soi, quand l'homme quitte l'état de nature. Ainsi la vie en société fomenté l'amour-propre, et la faute est désormais collective» 12. Ma il riportare lo sbaglio giovanile alla vera causa, ha come conseguenza che la colpa di Rousseau risulta essere ridotta, in quanto è dovuta a una causa più scusabile, a una *faiblesse*, a una debolezza infantile: cioè «l'horreur d'être reconnu».

La colpa è scaturita quindi da un atto di leggerezza. Se le circostanze fossero state differenti, Rousseau avrebbe agito in un altro modo. Se, per esempio, non l'avessero messo di fronte a un'«assemblée nombreuse», ma l'avessero preso da parte, egli avrebbe confessato tutto («Se mi avessero lasciato rientrare in me stesso, senza dubbio avrei confessato tutto. Se il conte di La Roque mi avesse preso da parte e mi avesse detto: non rovinare questa povera ragazza, se sei colpevole, confessalo, sono sicuro che mi sarei gettato subito ai suoi piedi. Ma non fecero che intimidirmi, quando bisognava darmi coraggio») 13. Rousseau sarebbe stato quindi spinto al furto dalla paura 14.

L'ultimo argomento addotto da Rousseau e tratto dalla 'éloquence judiciaire' è che la *faute* commessa ha causato dei danni che non si potevano prevedere allora e che hanno determinato negativamente il destino di Marion. Ma, si domanda il critico, non è stata anche una «heureuse faute» («felix culpa»)? 15

Il ricordo di quel fatto ha provocato in Rousseau un dolore morale che si è trasformato in un bene: il provare dell'avversione per il *mensonge*. Si può ben dire, afferma l'autore delle *Confessions*, che Jean-Jacques ha espiato la colpa, dal momento che ha sofferto per essa per ben quaranta anni.

Egli ha espiato, ma non si assolve.

La scelta operata dal critico è quella di accettare le interpretazioni proposte da Rousseau e di considerare le argomentazioni addotte come l'*unica* fonte di informazione. Così facendo opera la scelta di 'lavorare' sul materiale letterario offerto dall'autore e di non proporre una lettura 'esterna' al testo («Le métacommentaire psychologique peut se diversifier et se multiplier à l'infini, sans rencontrer de résistance»).

Invece di basarsi sulla narrazione offerta dall'autore, il critico francese avrebbe potuto trarre dalla psicoanalisi i «veri motivi» dell'agire del giovane Jean-Jacques. Ma, come dicevamo, la scelta operata è quella di servirsi del testo che l'autore offre come l'unica fonte e di raffrontarlo con altri luoghi di altre sue opere. Vengono così scartate altre possibili motivazioni, addotte dalla psicoanalisi, quali: Rousseau aveva rubato per compensare più antiche frustrazioni, per feticismo, per difficoltà a stabilire un reale rapporto con le donne...

La conclusione che si può trarre dalle motivazioni addotte da Rousseau è che egli ha pagato per la colpa commessa.

#### 4. Rousseau ritorna a parlare del suo 'crimine'

Nonostante che alla fine del secondo libro delle *Confessions* Rousseau dichiara di non volersi più soffermare sull'accaduto, ritorna a parlarne nella 'Quatrième Promenade'. Il discorso viene ripreso a proposito delle «dispositions intérieures»: «le travail d'écriture développe patiemment toute une casuistique générale sur la parole vraie et sur le devoir de vérité» 16.

Il giovane non agì con lo scopo di nuocere a Marion. Starobinski afferma infatti: «l'étiologie qu'il propose n'est pas un vice attaché à sa "nature", mais un manque de force» (è la mancanza di forza che gli ha impedito di agire in modo virtuoso) 17.

Ancora, l'autore della Quatrième Promenade si pone domande del genere: «Si può ingannare senza fare torto a un altro?» «Può una menzogna essere perfettamente innocente?» 18 Rousseau riconosce che, per rispondere a queste domande, è necessario giudicare le azioni umane dalle loro intenzioni e *non* dai loro effetti. Per cui, mentire senza vantaggio, né pregiudizio proprio o d'altrui non è menzogna, ma finzione» 19. Egli scrivendo, ha mentito. Infatti dal momento che si basava su ricordi di fatti avvenuti tanti anni prima, aveva dato corso all'immaginazione per colmare delle imperfezioni della memoria. «Imprestavo talvolta alla verità estranei incanti, ma non ho mai messo al suo posto la menzogna, per occultare i miei vizi o per arrogarmi virtù non mie» 20.

Egli ammette che avrebbe dovuto esistere anche questa finzione, che così facendo ha agito per *faiblesse* e che non avrebbe dovuto mentire. Infine riesce a scusare il suo comportamento, affermando che non si può presumere troppo da se stessi e che è necessario essere modesti 21.

## 5. Starobinski e i problemi dell'autobiografia in Rousseau

Il critico in *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* si pone il problema di che cosa sia l'autobiografia in Rousseau e afferma che la conoscenza di sé per Jean-Jacques non è un problema, ma è un dato 22.

Molti sono gli aspetti dell'opera autobiografica di Rousseau. Infatti egli «si mette a scrivere i *Dialoghi* come se non si fosse già dipinto nelle *Confessioni*, dove pretendeva di aver 'detto tutto'. Poi vengono le *Fantasticherie*, dove tutto ricomincia: «Che sono io? Questo è ciò che mi resta da cercare» 23. Anche se Rousseau muove da una confessione di ignoranza di sé, non la ammette mai. «Per lui le lacune della memoria non saranno fonte di preoccupazione: egli non si dirà mai, come Proust, che l'evento dimenticato cela una verità fondamentale. Per Rousseau ciò che sfugge alla memoria non è importante, forse è solo un che di inessenziale. A questo proposito rivela un ottimismo che non si smentisce mai e che poggia sulla salda fiducia del pieno possesso di un'evidenza interna» 24.

Per Rousseau l'evidenza tende subitaneamente ad esternarsi. «Per lui la vita soggettiva non è, di per sé, una vita 'nascosta' o ripiegata nel 'profondo'; affiora spontaneamente in superficie e l'emozione è sempre troppo forte perché si possa contenerla o reprimerla» 25. Solo che «la trasparenza assoluta si presenta invano. Offerirsi a tutti gli sguardi non basta, bisogna anche che gli altri accettino di vedere la verità in tal modo offerta; bisogna che abbiano il dono di interpretare questo linguaggio. E gli altri disconoscono la sua vera natura, i suoi veri sentimenti, le sue vere ragioni di agire o di astenersi». Quindi si può affermare che «Jean-Jacques è tutto conoscibile ed è tutto misconosciuto». È per colpa degli altri che la verità di Jean-Jacques resta celata e si camuffa. Quindi le *Confessioni* sono, in prima istanza, un tentativo di rettificare l'errore altrui, non la ricerca di un 'tempo perduto'. La domanda che si pone è la seguente: «perché il sentimento interno, che è immediatamente evidente, non trova eco in un riconoscimento accordato con altrettanta immediatezza? Perché è tanto difficile far concordare quello che si è per sé con quello che si è per gli altri?» 26. «Vivere nello stato di grazia della trasparenza non basta, la propria trasparenza bisogna anche dirla, convincendone gli altri» 27. La trasparenza è in atto solo quando «avrà un testimone cui apparire come tale, vale a dire, secondo l'espressione di Rousseau, quando sarà *trasparente agli occhi del lettore*» 28.

Rousseau rivolge poi a coloro che l'hanno preceduto nello scrivere autobiografie, in particolare a Montaigne, questa obiezione: «L'immagine che un uomo dà di se stesso non è forse altrettanto fittizia, costruita?» 29 Egli è convinto di essere l'unico, il primo ad offrire un completo ritratto di sé e di dipingersi così com'è («Mi accingo ad un'opera senza esempi» 30). Gli altri, a suo dire, «sono incapaci di giudicare e non si conoscono perché non conoscono nessuno all'infuori di se stessi. Onde superare 'la duplice illusione dell'amor proprio' dovrebbero sforzarsi di non giudicare il prossimo in base a se stessi e accettare di conoscere qualcuno che sia altro da sé» 31.

Il conoscersi per Rousseau è un atto semplice. Ma tale atto non può accontentarsi della propria certezza, perché questa va comunicata. È necessario «tradurre in linguaggio efficace un'evidenza interna che non si rassegna a considerare incomunicabile». È necessario «costringere gli altri a farsi un'immagine veritiera del carattere e del cuore di Jean-Jacques».

Egli dovrà mettere in mostra tutte le 'pieghe' della sua 'anima' e mostrare la 'materia prima' di eventi e circostanze della sua vita, affinché gli altri li unifichino in una sintesi alla quale potranno credere tanto più volentieri, dal momento che ne saranno gli autori. «L'effetto della narrazione minuta non sarà solo quello di attrarre l'attenzione del lettore, ma anche di costringerlo al giudizio, inducendolo a *farsi* un'immagine veritiera di Jean-Jacques» 32. Se il lettore non trarrà le conclusioni che si impongono, la colpa ricadrà su di lui 33. Ma come si farà a dire tutto? E soprattutto che linguaggio si deve usare? Egli considera infatti il discorso quotidiano non adatto «a esprimere avvenimenti e sentimenti che, sommati, costituiscono un'esistenza unica». Rousseau, sottolinea Starobinski, ha inventato «una scrittura sufficientemente elastica e variata per dire la diversità, le contraddizioni, gli infimi dettagli, le 'inezie', il concatenarsi delle 'percezioni minute' il cui tessuto costituisce l'esistenza unica di Jean-Jacques» 34. Egli segue cronologicamente lo sviluppo della sua coscienza e vuole «ricomporre il tracciato del suo progresso, percorrere la sequenza naturale delle idee e dei sentimenti, rivivere nella memoria la concatenazione di cause ed effetti che hanno determinato il suo carattere e il suo destino» 35.

Anche se l'autore delle *Confessioni* dichiara di fornire al lettore un materiale grezzo, in realtà non trascrive solo gli istanti vissuti, ma fornisce anche un ordine, attribuisce loro un senso. Starobinski sostiene che la libertà non è un principio operante nella vita di Rousseau; essa regola l'espressione letteraria e la rende possibile. Egli, nel dire la verità su se stesso, «si affermerà liberamente nel suo modo di sentire, rifiutando costrizioni, disagi, regole imposte» 36. È solo nella *libertà* della parola che si ritrova la possibilità di cogliere il vero. Egli «lascerà parlare l'emozione» e «si lascerà invadere dal ricordo e dalle parole».

Nota a questo proposito il critico francese: «compare qui una nuova concezione del linguaggio la cui fortuna andrà fino al surrealismo» 37. Tanto è vero che Rousseau assume questa iniziativa: «lasciar fare al linguaggio, senza intervenire [...]; soggetto e linguaggio ora non sono più esterni l'uno rispetto all'altro. Il soggetto è la sua emozione e questa è subito linguaggio. Soggetto, linguaggio, emozione, non sono più distinguibili; l'emozione è il soggetto che si svela e il linguaggio l'emozione che si parla. Nell'ispirazione narrativa Rousseau è immediatamente il suo linguaggio» 38.

Quindi per «mostrarsi» basta «abbandonarsi docili al sentimento, affidandogli la parola. La non-resistenza al sentimento e al ricordo sarà garante della verità autobiografica» 39. Nell'istante in cui «l'atto di scrivere non è più ritenuto un mezzo strumentale usato al fine di scoprire la verità, bensì la scoperta stessa, il problema del linguaggio svanisce»: «il linguaggio è emozione espressa con immediatezza e, invece di essere l'utensile convenzionale che serve alla rivelazione di una realtà nascosta, è esso stesso il segreto rivelato, un che di nascosto reso istantaneamente manifesto. La fedeltà spontanea che collega la parola all'emozione, per giunta, fa da garanzia a tutto il resto: l'immediata verità del linguaggio garantisce la verità del passato così come è stato vissuto [...]. Tutto ciò che è stato menzogna o vizio, nella vita di Jean-Jacques, si riassorbe e si purifica nella trasparenza attuale della confessione» 40.

Quindi Rousseau non riesuma il passato, i fatti oggettivi, ma i sentimenti di una volta che possono «irrompere nella sua anima, diventare emozione attuale. Anche se la 'catena degli eventi' non è più accessibile alla sua memoria, gli rimane la 'catena dei sentimenti' intorno ai quali potrà ricostruire i fatti materiali dimenticati» 41. Non si tratta più di chiedersi se l'autoritratto è somigliante o meno. Infatti «la somiglianza non risiede affatto nell'immagine rappresentata, ma nella presenza dell'io all'interno della parola. Dunque l'autoritratto non sarà la copia più o meno fedele di un io-oggetto, bensì la traccia vivente di quell'azione che è la ricerca di sé. Io *sono* la mia ricerca di me. Perfino quando mi dimentico e mi smarrisco nella parola, tale parola non cessa di rivelarmi e di esprimermi» 42.

Il vero io in Rousseau, secondo Starobinski, viene cercato *non* in un passato immoto, ma lo si costruisce vivendo.

La novità di Rousseau consiste nel concepire il linguaggio come luogo di un'esperienza immediata. «Esso testimonia ad un tempo come lo scrittore inerisca alla sua 'fonte' interiore e come sussista il bisogno di far fronte a un giudizio, vale a dire di essere giustificato nell'universale. È un linguaggio che non ha più niente in comune col 'discorso' classico; è infinitamente più imperioso e, insieme, infinitamente più precario. Se la parola è l'autenticità dell'io, essa rivela, d'altronde, che l'autenticità perfetta non è ancora raggiunta, che la pienezza va ancora conquistata e nulla è certo se il testimone rifiuta il suo consenso. L'opera letteraria non richiede più l'assenso del lettore su una verità fraposta in 'terza persona' fra lo scrittore e il suo pubblico; lo scrittore si designa colla sua opera e richiede l'assenso sulla verità della sua esperienza personale» 43.

Rousseau, conclude Starobinski, è stato il primo a vivere in maniera esemplare il pericolo del patto fra l'io e il linguaggio, la 'nuova alleanza' nella quale l'uomo si fa verbo 44. Rousseau crede quindi in un'etica dell'autenticità. E il vero a cui dedica tutta una vita è il *suo* vero; «il patto con il vero è un patto con se stesso», che non gli fa ricercare una verità astratta, stabilita in via preliminare 45.

Il *Rousseau. La transparence et l'obstacle* è stato definito da Giuseppe Ricuperati un libro epocale «che rinnova non solo gli studi su Rousseau, ma anche sull'autobiografia, proiettando sul testo tensioni analitiche fecondamente interdisciplinari come quelle che gli derivano dall'insolita e affascinante formazione, insieme medica e letteraria». «Starobinski ha rinnovato negli anni successivi – dice ancora Ricuperati – non solo lo studio della simbolica e dell'iconografia dei lumi e dei concetti chiave, ma anche dell'esplorazione dei sentimenti trans-epocali come la malinconia, la paura della morte, il sentimento del male, gli artifici per resistervi». Giustamente si deve ricordare, a questo riguardo un'altra esplorazione intellettuale, avvenuta proprio a Ginevra. Mi riferisco a *Lumières de l'utopie* di Bronislaw Baczko 46.

#### 6. *L'immagine del 'rovesciamento' in Montaigne en mouvement*

Starobinski nella splendida monografia dedicata a Montaigne, mette in evidenza come lo scrittore di saggi, vissuto in un'epoca insanguinata dalle lotte religiose, si tenga lontano dal turbinio delle passioni e ricerche, per un periodo, nella vita solitaria, nella vita interiore, un asilo di pace.

Egli si prefigge come scopo di vivere più piacevolmente, a proprio agio. Per fare ciò ricerca la strada giusta in solitudine ed è consapevole che deve «abbandonare le proprie occupazioni» e non solo mutarle. Deve eliminare totalmente l'ambizione, l'avarizia, l'irrisolutezza, la paura. Perché non basta cambiare quartiere, cambiare posto: le passioni possono seguire anche se ci si ritira in chiostri, nelle scuole di filosofia, nelle caverne e nei deserti. Non è sufficiente infatti «[...] essersi allontanati dalla gente; non basta cambiare luogo, bisogna allontanarsi dalle inclinazioni comuni che esistono in noi; bisogna sequestrarsi e isolarsi da se stessi» 47.

È necessario liberare se stessi e la propria anima dal peso che l'opprime e distinguere tra solitudine e vita solitaria. La solitudine infatti è quella dimensione in cui appartarsi significa portarsi dietro i propri affanni. La vita solitaria invece è quella che mette in grado di allontanare da sé tutte le molestie della vita. Occorre sequestrarsi e raccogliersi in se stessi per imparare a trovare la vera solitudine anche in mezzo alla folla, «in mezzo alle città e alle corti dei re; ma la si gode più comodamente in disparte» 48.

Ma vivendo lontano, si deve fare in modo che la propria soddisfazione dipenda da se stessi: «[...] sciogliamoci da tutti i vincoli che ci legano agli altri, conquistiamo davvero su noi stessi il potere di vivere soli e di vivere a nostro bell'agio» 49.

Il vivere in solitudine significa non dipendere più dal possesso dei beni esterni. L'uomo d'intelletto è un uomo libero perché tiene ad una sola cosa che non può perdere: se stesso. È per questo che è necessario «[...] scegliere bene i tesori che possano essere esenti da danno, e nasconderli in un luogo dove non vada alcuno e tale che non possa esser tradito che da noi stessi. Bisogna avere moglie, figli, sostanze, e soprattutto la salute, se si può; ma non attaccarvi in maniera che ne dipenda la nostra felicità. Bisogna riservarsi un retrobottega tutto nostro, del tutto indipendente, nel quale stabilire la nostra vera libertà, il nostro principale ritiro e la nostra solitudine» 50.

Montaigne è fermamente convinto che in solitudine ci si debba intrattenere con se stessi come se non si possedessero figli e domestici, per trovarsi pronti alla possibilità di perderli.

Dalla solitudine, inoltre, egli non crede che si debbano ricavare vantaggi né personali, né sociali. Quindi è vile ambizione il voler trarre gloria dal proprio ozio e dal proprio ritiro. Quest'ultimo deve servire solo per conoscere se stessi. Ecco perché si deve preparare il proprio 'sgombero' e prendere congedo dagli altri. Ci si deve liberare dal legame con gli altri, non legarsi a niente che a noi stessi, prendere congedo dalla società, ritirare le proprie forze e rinserrarle. La preghiera che si rivolge a Dio è di rendersi contenti di se stessi e dei beni che nascono da se stessi 51. In questa dimensione di solitudine è necessario scegliere una occupazione che non sia faticosa, né molesta. Infatti lo studioso fa le ore piccole per consultare i libri, non per diventare migliore, o più felice. Egli perde la salute, trascura se stesso per i libri e quindi non saprà trarne felicità.

Ricordiamo che nell'affermare ciò Montaigne si trova in polemica con Cicerone e in accordo con Petrarca. Quest'ultimo afferma infatti che la solitudine non deve essere un *mezzo* per ottenere ricchezze e onori, ma una cultura che porta gioia e luce. Se quindi Cicerone ricerca nella solitudine la gloria e dopo aver interrotto i pubblici affari, intende acquistare una vita immortale con i suoi scritti, Montaigne è dell'avviso che non bisogna servirsi della solitudine come mezzo per raggiungere la gloria o la beatitudine eterna. I libri possono anche essere dei compagni piacevoli, ma se, trattandoli, si dovesse perdere la propria gaiezza e la salute, è necessario abbandonarli. Così «alle cure domestiche, allo studio, alla caccia e a ogni altro esercizio bisogna darsi fino agli estremi limiti del piacere, e guardarsi dall'andare oltre, dove comincia a frammischiarsi il fastidio» 52.

Ma, per ritirarsi in se stessi, è necessario prepararsi. Egli consiglia infatti: «ritiratevi in voi, ma prima preparatevi a ricevervi; [...] C'è modo di fallire nella solitudine come nella compagnia» 53.

Starobinski sottolinea, nella prima parte del saggio, il fatto che Montaigne difenda la solitudine interiore, il ritorno a sé. Egli si dimostra così «particolarmente attento agli argomenti della morale filosofica (quella degli stoici, come pure quella di Epicuro) che incoraggiano un ritorno a sé, la ripresa di possesso di se stessi. [...] Quello che Montaigne cerca è un luogo, in questo mondo, che sia veramente suo, a differenza degli altri uomini che lasciandosi trascinare dall'immaginazione, dalla presunzione, dalla vanità, si assentano da se stessi, disertano, per conquistare una posizione o una ricchezza immaginarie» 54.

Ecco quindi la progressione inevitabile che trasforma l'uomo da un «essere sedotto dalla propria immaginazione in un essere menzognero e mascherato. Dopo aver conferito un volto falso a tutto, non può presentarsi agli altri che con una smorfia o una maschera. È ipocrita perché è *alienato* (come si dirà più tardi): ha messo il proprio essere alle dipendenze dell'opinione, dello sguardo, delle *parole* attraverso le quali gli altri (il mondo, la 'società') conferiscono la 'reputazione' e la 'gloria'» 55. Montaigne non accetta che i sentimenti dell'individuo vadano oltre il proprio io. È necessario invece «raggiungere una saggezza che non ci faccia trascendere il presente in direzione del futuro»; e non mettere in pericolo «la coesione e la costanza dell'individuo che possono trovare un fondamento solo su un *qui* e un *adesso* perpetuati; morale del *contenimento* (in tutti i sensi del termine), che trattiene l'uomo dal disperdere il suo contenuto caratteristico, lo vota alla concisione e al parlare per massime e che, in presenza di oggetti di desiderio, lo vota alla *continenza* (di cui Montaigne ripetutamente si dirà incapace)» 56.



L'errore che vuole evitare l'autore degli *Essais* è la scissione del desiderio. Il suo scopo consiste nella riappropriazione di se stesso, consapevole del fatto che in questo modo si ritrova la salute e il vigore originale. Alla dispersione dell'io si deve opporre la concentrazione. La scelta è «tra *essere e apparire*, tra *qui e altrove*, tra *me e gli altri*, tra il *mio* e l'*estraneo*, tra il *naturale* e l'*artificiale*, tra lo *spontaneo* e l'*appreso*, l'*interno* e l'*esterno*, il *profondo* e il *superficiale* [...]». Tutte designano una decisione da prendere: il ritorno a sé, la ripresa in mano, l'autonomia e l'autarchia» 57. Con questa scelta si impedisce alle proprie forze di volgersi verso un oggetto esterno, stando attenti a non servirsi della solitudine per qualche altro scopo sia pure, come afferma Agostino, per ascoltare la voce di Dio. Montaigne non cerca la sottomissione, ma «un interlocutore speculare». Egli «mira a rendere all'individuo mortale il pieno esercizio del proprio giudizio in uno sdoppiamento che tende ad instaurare all'interno di sé un rapporto di eguaglianza, senza alcuna sottomissione ad una autorità esterna». «Cosa dice l'antica lezione della filosofia?» – nota il critico – «che l'uomo, sottomesso alle forze dell'esterno, si dilapida in pura perdita; è passione e passività, non persegue che soddisfazioni deludenti, la sua sostanza si dissipa, la sua volontà si estenua e diventa schiava» 58. Tale riappropriazione non comporta un 'dissociarsi' dal corpo dal momento che nella solitudine si deve rafforzare sia il corpo che l'anima.

«Gli interpreti di Montaigne hanno visto in genere chiaramente come questo 'ritorno a sé', ispirato dalla sapienza greco-latina, differisca da quello richiesto dalla pietà cristiana e soprattutto dalla predicazione agostiniana le quali invitano a rientrare in se stessi per ascoltarvi la voce di Dio e per subire il suo giudizio, secondo una esistenza che interiorizza il rapporto di sottomissione alla trascendenza. Al contrario il ripiegarsi su di sé auspicato da Montaigne non cerca che un interlocutore speculare, mira a rendere all'individuo mortale il pieno esercizio del proprio giudizio in uno sdoppiamento che tende a instaurare all'interno di sé un rapporto di eguaglianza, senza alcuna sottomissione ad una autorità esterna». Montaigne, afferma Starobinski, pur scegliendo l'identità interna, continua però «a rivolgere lo sguardo sul mondo, facendo salvi i legami che non ostacolano l'appartenenza a se stessi» 59.

La riappropriazione di sé deve mirare al raggiungimento della saggezza *gaia*, caratterizzata da un 'costante giubilo'. La virtù che il saggio vuole infatti raggiungere non deve essere «piantata sulla cima di un monte scosceso, dirupato e inaccessibile» 60. La saggezza, infatti, ama la vita, la bellezza, la gloria e la salute. Essa ci insegna a vivere mediante ragionamenti semplici e facili da comprendere e non si serve di ragionamenti sottilmente dialettici, che non possono migliorare la nostra vita. Quindi essa non deve portarci alla malinconia.

Montaigne infatti nel saggio *De l'institution des enfants* raccomanda proprio di non educare i fanciulli, tormentandoli con un lavoro che li impegni tante ore. Bisogna invece trovare un modo di insegnare che non porti ad 'isolare' il ragazzo dalla vita, a renderlo inetto alla 'civile conversazione' e a distoglierlo da migliori occupazioni. Gli stessi giochi e gli stessi esercizi fanno parte dello studio.

Il ragazzo non si deve isolare nel suo lavoro, ma deve esercitarsi praticamente. È per questo che devono far parte del suo studio «la corsa, la lotta, la musica, la danza, la caccia, il maneggio dei cavalli e delle armi» 61.

Così dicendo Montaigne si dimostra consapevole del pericolo che comporta lo studio prolungato nell'isolamento e nella solitudine che può far nascere la malinconia. Infatti questa si palesa nel momento in cui egli, appartandosi per ritrovare se stesso e superare la dimensione della dissimulazione e della 'maschera', troverà mostri fantastici e chimere.

Montaigne desidera non solo «farsi spettatore del mondo», vuole diventare teatro di se stesso. Egli desidera «riappropriarsi», ma non ci riesce. È a questo punto che il critico francese fa riferimento alla figura del rovesciamento. «È la prima confidenza a cui Montaigne si lascia andare sull'origine del libro. Ha dovuto subire un rovesciamento dal pro al contro, un malizioso gioco dei contrari. Desiderava l'assise calma e sicura (*fermarsi e riposarsi in se medesimo*), il colloquio silenzioso con se stesso (*lasciarlo nell'ozio più completo conversare con se stesso*). Invece di questo, ha conosciuto il trasporto disordinato, la proliferazione delle preoccupazioni. Invece della vita regolata, restituita alla sua piena realtà, ha visto nascere l'orda, il proliferare dei mostri e delle creature irreali. Si è visto allora costretto a prenderne atto, a registrarli, a metterli in lista. Ha cercato soccorso nell'atto di scrivere, nel libro da fare» 62. Il rovesciamento è potuto avvenire per «una imprevista conseguenza dello sdoppiamento che separa il contemplatore dall'oggetto contemplato». Diciamo che si tratta – nel pensiero, nel discorso – di una imprevista conseguenza dello sdoppiamento che separa il contemplatore dall'oggetto contemplato.

Montaigne afferma, come abbiamo visto, che per intraprendere questo processo non è sufficiente osservare il mondo come uno spettacolo; è necessario diventare teatro di se stessi. Ma nell'esperienza che ne fa l'autore francese, «la scissione autocontemplativa invece di essere stabilizzatrice, diventa il principio di una rapida pluralizzazione. Lo sdoppiamento invece di assicurare la ripetizione dello *stesso*, apre la strada alla differenza e scatena tutta la serie dei numeri. Nella breccia aperta, il multiplo e i cambiamenti illimitati si ingolfano o si impadroniscono dello spazio offerto. Il teatro che l'io è per se stesso vede sorgere una folla di figure che provengono dall'interno» 63.

Nel saggio dedicato all'*Oysiuété* infatti afferma: «Recentemente, quando mi sono ritirato a casa mia, risoluto per quanto lo potessi a non occuparmi d'altro che di trascorrere in pace e appartato quel po' di vita che mi resta, mi sembrava di non poter fare al mio spirito favore più grande che lasciarlo, nell'ozio più completo, conversare con se stesso e fermarsi e riposarsi in se medesimo: cosa che speravo potesse ormai fare più facilmente, divenuto col tempo più posato e più maturo. Ma trovo, *variam semper dant otia mentem*, che, al contrario, come un cavallo che rompe il freno, esso si procura cento volte più preoccupazioni da solo di quante se ne faceva per gli altri; e mi genera tante chimere e mostri fantastici gli uni sugli altri, senz'ordine e senza motivo, che per contemplarne a mio agio la balordaggine e la stravaganza, ho cominciato a registrarli, sperando col tempo di farlo vergognare di se stesso» 64. La scena si popola di intrusi: dirigerla o regolarla diventa impresa disperata 65. Montaigne, desideroso di vivere appartato per conversare con se stesso, spera di fare un piacere al suo spirito. Al contrario, come il cavallo che rompe il freno, esso si procura cento volte più preoccupazioni da solo di quante se ne faceva per gli altri.

È quindi nella solitudine, che aveva ricercato per una scelta di libertà, disgustato dagli incarichi pubblici, stanco della servitù del parlamento, che Montaigne trova una pluralità mostruosa. La solitudine provoca la tristezza. «La speranza della libertà si dissolve: bisogna subire la legge dell'umore tetro, sentirsi invasi dalla *fantasia*, che è alienazione nel senso patologico del termine»66. È avvenuto quindi il *rovesciamento* dal pro al contro. Invece del riposo ha conosciuto il suo contrario, il trasporto disordinato.

Egli viene così spinto a scrivere dall'ansia di riconquistare il dominio interiore che è messo in pericolo «dalle impennate del suo spirito in ozio e dall'irresistibile *fantasia* della tristezza melanconica» 67. Egli confessa nel saggio *De l'Affection des pères aux enfants* che «è un umore melanconico, e un umore quindi molto contrario alla mia indole naturale, prodotto dalla tristezza della solitudine nella quale qualche anno fa mi ero immerso, che mi ha dapprima messo in mente questa fantasia di mettermi a scrivere. E poi, trovandomi del tutto sprovvisto e vuoto di ogni altra materia, ho presentato me a me stesso, come argomento e soggetto» 68. Se infatti, come si legge nel saggio *Oysiueté*, lo spirito non è occupato da un determinato soggetto che lo tenga 'imbrigliato' e costretto, si getta, senza regola, qua e là nel campo vago dell'immaginazione: «L'anima che non ha uno scopo stabilito si perde» 69.

Dalla fantasia si giunge alla malattia, cioè ad un atteggiamento che è molto lontano dall'indole naturale 70.

Solo scrivendo egli si libererà dalla malinconia, che è una disposizione fisica che riesce ad avere il sopravvento sulla ragione, e che costringe l'uomo a compiere azioni non responsabili 71.

Il suo spirito, nel cimentarsi in un'impresa così impegnativa come lo scrivere, riuscirà a riappropriarsi di se stesso, avendo come interlocutore solo se stesso. «Se poi qualcun altro lo trova utile e piacevole, ebbene, tanto meglio» 72.

Egli diventa così «il creatore di una nuova professione e di una nuova categoria sociale: *l'homme de lettres* e *écrivain*, il profano in veste di scrittore» 73. In questo modo rinnova «da un certo punto di vista, l'ideale antico del saggio solitario; ma lo fa senza un programma definito». La sua è una solitudine *solo* interiore che gli permette di interessarsi a tutto e appassionarsi viaggiando<sup>74</sup>. Egli rifiuta la malinconia pur accettando la solitudine; non vuole che questa si trasformi in misantropia, in quanto, a suo parere l'allontanarsi dalle convenzioni comuni, o 'cambiare luogo' non serve a nulla se prima non ci si è liberati dalle passioni, dalle debolezze, dalle forze esterne che sottomettono l'anima. Non ci si ritira dal mondo per non essere riusciti a accettare la falsità del vivere sociale: non si deve operare una rottura con il mondo, perché questo ha bandito la verità, trasformandosi in un 'teatro ingannatore'.

Starobinski sottolinea a questo proposito che lo scrittore ha operato questa scelta senza alcuna certezza, solo per prendere le distanze e tornare ad essere presente a se stesso; non ha voluto esiliarsi dal mondo ingannatore, ma stabilire una frontiera. Egli sale nella 'libreria' della torre, all'ultimo piano del castello di famiglia, pur non considerandolo come un 'abitabile domicilio'. L'importante per lui è «aver conquistato la *possibilità* di fissarsi in un territorio personale e privato, di potervi prendere le distanze in qualsiasi momento, uscendo dal gioco: l'importante è aver dato una localizzazione, insieme simbolica e concreta, alla distanza riflessiva, averle riservato un luogo sempre accogliente, senza essere costretto ad abitarlo costantemente» 75.

«Il libro» – afferma Starobinski – «è il luogo unitario dove può effettuarsi il raggruppamento del diverso. Il filo di una stessa scrittura non è incompatibile con la mutevolezza degli umori, lo scontro delle idee contraddittorie, il ‘passaggio’, il movimento, il viaggio» 76. Starobinski pone l’accento sulla nozione di sincerità con cui inizia l’avvertenza preliminare di Montaigne: «Questo, lettore, è un libro sincero. Ti avverte fin dall’inizio che non mi sono proposto, con esso, alcun fine, se non domestico e privato. Non ho tenuto in alcuna considerazione né il tuo vantaggio né la mia gloria. Le mie forze non sono sufficienti per un tale proposito. L’ho dedicato alla privata utilità dei miei parenti ed amici: affinché dopo avermi perduto (come toccherà loro ben presto) possano ritrovarvi alcuni tratti delle mie qualità e dei miei umori, e con questo mezzo nutrano più intera e viva la conoscenza che hanno avuto di me. Se lo avessi scritto per procacciarmi il favore della gente, mi sarei adornato meglio e mi presenterei con atteggiamento studiato. Voglio che mi si veda qui nel mio modo d’essere semplice, naturale e consueto, senza affettazione né artificio: perché è me stesso che dipingo. Si leggeranno qui i miei difetti presi sul vivo e la mia immagine naturale, per quanto me l’ha permesso il rispetto pubblico. Ché se mi fossi trovato tra quei popoli che si dice vivano ancora nella dolce libertà delle primitive leggi della natura, ti assicuro che ben volentieri mi sarei qui dipinto per intero, e tutto nudo. Così, lettore, sono io stesso la materia del mio libro: non c’è ragione che tu spenda il tuo tempo su un argomento tanto frivolo e vano. Addio dunque; da Montaigne, il primo di marzo millecinecentottanta».

#### 7. *Le ragioni del cuore: Starobinski interprete di La Rochefoucauld*

L’autore delle *Maximes* non condusse sempre una vita di riflessione. Era stato un uomo d’azione, un soldato, era stato imprigionato anche alla Bastiglia.

La verità che vuole esprimere è già chiara dall’antiporta della prima edizione delle *Maximes*, che mostra un putto alato che toglie al busto di Seneca la maschera che ne nasconde il vero volto. Tale immagine rappresenta un attacco alla morale stoica. Si pensi, tra l’altro, alla massima 504 in cui La Rochefoucauld dichiara la falsità della posizione stoica per quanto riguarda il disprezzo della morte. Anche Epicuro esortava i suoi discepoli a disprezzarla, ma i neo-epicurei del XVII secolo, quali La Rochefoucauld, La Fontaine e Hobbes, non credevano che tale disprezzo fosse possibile.

La posizione di La Rochefoucauld nei confronti dello stoicismo non è sempre stata la stessa. Infatti nel *Portrait* egli mostra un legame con tale corrente di pensiero a proposito delle *belles passions* qui «marquent la grandeur de l’âme» 77. Egli ancora nel *Portrait*, afferma che la *conversazione* è uno dei piaceri che più l’attraggono: «Mi piace che sia seria e che la morale ne costituisca il tema dominante». E aggiunge poche righe dopo: «ma forse esprimo la mia opinione un po’ troppo schiettamente» 78.

Egli rimprovera a se stesso quella schiettezza che resta una sua caratteristica costante. Infatti il *Portrait*, pubblicato nel 1659, è una presentazione assolutamente sincera del suo aspetto fisico e del suo carattere. Anche nelle *Maximes* egli mostra qual è, a suo parere, il vero volto della virtù, che non può essere compreso se non facendo appello all’*amour-propre*. È per questo che, dietro gli intenti di La Rochefoucauld di mostrare i meccanismi esatti della morale, si deve vedere la letteratura machiavellica del tempo, i trattati ispirati a Tacito che riguardano la Ragion di Stato con il loro disprezzo delle fantasticherie idealistiche. Egli ha tracciato un ritratto del cuore umano, pretendendo di fissarne le leggi e ha mostrato che i fatti della morale obbediscono a leggi generali che è possibile individuare. Ha messo in risalto come i comportamenti umani non siano dominati dalla calma evidenza della ragione, ma che alla loro origine vi siano il desiderio, il timore, le nostre passioni 79.

È inutile cercare – egli insegna – una coerenza nell'uomo, una unità spirituale che i moralisti tendono ad attribuirgli. È necessario ammettere realisticamente che, ad esempio, la vera amicizia esiste, anche se si deve riconoscere che «quella che gli uomini hanno chiamato amicizia non è altro che un'alleanza, una reciproca cura d'interessi e uno scambio di servizi; insomma, una relazione in cui l'egoismo (*amour-propre*) si prefigge sempre qualche utile» 80.

Non si deve scorgere in questa massima, come nelle altre, una nota di amarezza, indice di un'aridità dello spirito. 'Dire la verità a persone bennate', cioè nel salotto che riunisce persone scelte vuole dire proprio opporsi alle false credenze, alle fantasticherie idealistiche e conoscere il cuore umano per quello che è. È la perfetta *honnêteté* che La Rochefoucauld pone al di sopra di tutto, che ben si confà alla *preudhomie* richiamata da Pierre Charron. Infatti la più necessaria virtù dell'*honnête homme* è proprio la lealtà perché «i falsi galantuomini sono quelli che nascondono i loro difetti a se stessi e agli altri; i veri sono quelli che li conoscono perfettamente e li confessano» 81.

Antoine Adam ha notato giustamente che La Rochefoucauld «sognava un uomo che osasse essere vero. Questa verità escludeva, nella sua mente, l'imitazione degli altri, la docilità ai pregiudizi dell'opinione comune, lo sforzo per innalzarsi al di sopra di sé, tutto ciò che introduce in noi qualcosa di falso e di estraneo. Il libro delle *Maximes* non denuncia la falsità delle virtù perché possiamo trarre partito dalla menzogna, ma perché impieghiamo tutti i nostri sforzi ad essere veri» 82.

Quello che è stato definito il «misanthropo cortese» intende quindi dire la verità al mondo a cui appartiene che, a sua volta, si camuffa, coprendosi il viso con la maschera 83. Per poter raggiungere il suo scopo, egli sceglie non una solitudine completa, ma un salotto di gente dabbene dove esercitare la *conversation*.

A proposito della *conversation*, La Rochefoucauld si esprime esplicitamente nelle *Refléxions*. Egli enuncia delle vere e proprie regole alle quali ci si deve attenere: «Bisogna ascoltare, se si vuol essere ascoltati; bisogna lasciare agli altri la libertà di farsi capire e perfino di dire delle cose inutili. Invece di contraddirli o di interromperli, come si fa spesso, si deve penetrare nella loro mentalità e nei loro gusti, far vedere che si capiscono, parlare di ciò che li riguarda, lodare le cose meritevoli di lode che dicono e far mostra di lodarli più per discernimento che per compiacenza» 84.

Egli afferma inoltre che non si deve assolutamente parlare di se stessi, ma che al contrario si deve porre molta cura nel conoscere i propri interlocutori; non si deve prendere con essi «des aires d'autorité» e ferirne l'amor proprio. Non si deve essere al centro della conversazione e parlare sempre della stessa cosa. Bisogna introdurre temi gradevoli, non trattare sempre lo stesso argomento e, soprattutto, saper scegliere l'argomento adatto al proprio interlocutore<sup>85</sup>. Bisogna stabilire un rapporto «entre les esprits» sostenuto dal «bon sens» e dall'umore («humeur»).

La Rochefoucauld afferma molto chiaramente che non è la ragione a guidarci, ma il cuore. «Spesso l'uomo crede di guidarsi e invece è guidato; e mentre con la mente tende a una meta, il cuore insensibilmente lo trascina verso un'altra» 86.

Starobinski afferma a questo proposito: «Rien ne viendra guider la 'pratique' humaine: une sagesse dogmatique est une chimère, et les recettes empiriques sont dérisoires. On ne pourra jamais 'agir avec sûreté'». E ancora volendo descrivere nelle *Maximes* l'uomo come 'centro di passività', afferma: «La Rochefoucauld ne fait pas seulement de l'homme un être de contradiction, il le décrit comme un être d'aveuglement et de passivité» 87.

La passività scaturisce dal fatto che l'uomo non ha forza sufficiente per seguire tutta la propria ragione 88. Il cuore umano non riesce a volere attivamente le sue contraddizioni, ma le subisce senza avere la capacità di riconoscerle chiaramente né di resistere loro 89.

Quando la volontà crede di essere determinata dalla ragione, obbedisce in realtà a cause fisiologiche. Per spiegare la molla delle nostre azioni si deve ricorrere agli umori, sostenendo e accettando il fatto che l'organismo è pervaso da una massa di influssi mutevoli che si trasmettono a loro volta allo spirito. Vi è una massima chiarificatrice in questo senso che suona: «Non si desidera mai ardentemente ciò che si desidera solo con la ragione» 90. E ciò nel senso che si desidera veramente che una cosa avvenga quando la si vuole non solo con la ragione ma con i nostri desideri o, diremo con un linguaggio moderno, le nostre 'pulsioni' più nascoste. Chi conosce infatti il proprio *esprit* non è detto che conosca il proprio *coeur*.

È come se la sfera della *raison* e dell'*esprit* vivesse indipendente dalle 'ragioni del cuore' e l'*esprit* svolgesse un ruolo che non è quello del *coeur*.

Anche dalla massima 297 si comprende che la *raison* non può dominare, regolare e disciplinare i nostri desideri: «Gli umori del corpo hanno un corso abituale e regolato che muove e piega impercettibilmente la nostra volontà; scorrendo insieme, esercitano successivamente un segreto dominio dentro di noi ed hanno una parte considerevole in tutte le nostre azioni, senza che noi ne possiamo avere coscienza» 91.

Ciò traspare anche dalla massima 43 analizzata prima e dalla massima 10: «Nel cuore umano c'è una genesi perpetua di passioni, e il soccombere dell'una rappresenta quasi sempre l'insediarsi di un'altra».

L'elenco delle citazioni di *Massime* relative al ruolo della *raison* e delle *passions* potrebbe continuare e non farebbe che confermare la credenza in una generazione continua di passioni che si produce indipendentemente dalla *raison*.

La concezione della natura umana in La Rochefoucauld è caratterizzata da un'affettività indifferenziata che può manifestarsi in comportamenti antitetici: «I capricci del nostro umore sono ancora più bizzarri di quelli della fortuna» 92. Dalla massima 45 si desume ancora che l'essenza dell'uomo consiste in un flusso affettivo, le cui capricciose manifestazioni hanno tutte lo stesso valore: un «perpetuo generarsi di passioni» non offre alcuna presa reale al pensiero ragionevole e alla libera volontà.

Se ci si chiede perché La Rochefoucauld insista nel delineare una natura dominata da scopi terreni, si trova la risposta in Paul Bénichou. Questi afferma infatti che con il Duca si arriva alla dissoluzione dell'eroe, a una autentica dissoluzione dell'io. Egli ha voluto opporsi alla concezione che immagina due possibili livelli nella natura: quello delle anime elette e quello volgare. Vi è in lui «il rifiuto di ammettere una gerarchia qualitativa tra i sentimenti» e della dottrina che «istituisce tra gli uomini delle differenze di rango» 93. Il critico francese afferma ancora che l'intento di Pascal, di La Rochefoucauld e di Jacques Esprit sarebbe quindi quello di convincere i personaggi di Corneille che la loro ambizione è abietta. Essi vogliono infatti così smascherare le pretese ideali dell'orgoglio. Secondo gli autori giansenisti e secondo Nicole è necessario mostrare all'uomo che «gli impulsi reali sono ben diversi dalla percezione che egli ne ha e presentargli questa stessa percezione come un effetto nascosto dell'interesse. Tutti concordano nel demolire l'ideale aristocratico». La Rochefoucauld afferma che «siamo lontani dal conoscere tutte le nostre volontà». Siamo cioè ingannati dai mascheramenti del nostro amor proprio. L'intelletto, a suo dire, serve solo a mascherare l'affettività. Egli afferma infatti a proposito dell'amor proprio: «[...] Nient'altro è impetuoso come i suoi desideri, segreto come i suoi progetti, abile come il suo comportamento; la sua adattabilità è indicibile, le sue trasformazioni fanno impallidire quelle delle metamorfosi e le sue finezze quelle della chimica. Nessuno può scandagliare le profondità o vedere nelle tenebre dei suoi abissi. Là egli si sottrae agli sguardi più penetranti e fa mille giri e rigiri inavvertiti. Là, spesso invisibile a se stesso, concepisce, nutre e coltiva senza saperlo affetti e odi in gran numero, e ne genera di così mostruosi che, dopo averli dati alla luce, non li riconosce più per suoi e non può risolversi a confessarli. Dalla notte che lo copre nascono le ridicole opinioni sul suo conto, da li vengono i suoi errori, le sue ignoranze, le sue grossolane sciocchezze in merito a se stesso» 94.

8. La complexité de La Rochefoucauld:  
*il ruolo dell'amour-propre secondo Starobinski*

Un dibattito centrale della seconda metà del XVII secolo in Francia è senz'altro quello che si svolge intorno all'*amour-propre*. Si pensi all'*Avis au Lecteur* (1665) 95 in cui F. de La Rochefoucauld afferma che le *Maximes* trattano l'egoismo (*amour-propre*) da corruttore della ragione.

Il curatore italiano delle *Maximes* sottolinea di aver tradotto «con *egoismo* il francese *amour-propre* che nel XVII secolo significava 'amore di sé spinto fino alla preferenza di se stessi agli altri'». Questo «si distingueva dal più tenue e legittimo *amour de soi*. La parola francese *égoïsme* (come pure la corrispondente italiana) è attestata soltanto a partire dal XVIII secolo». Egli aggiunge anche che gli era parso che «*egoismo* risultasse più aderente – anche se un poco approssimato per eccesso – dal vetusto *amor proprio*, che ormai connotato positivamente sarebbe riuscito sempre approssimato per difetto» 96.

I critici sembrano concordi nel dire che La Rochefoucauld indichi nelle *Maximes* qual è il vero volto della virtù e dica che quest'ultima non possa essere realizzata se non facendo appello all'*amour-propre*.

Tutto sembra semplice, a prima vista, in questo autore – sottolinea Starobinski – basta rivelare «l'être véritable dissimulé sous les apparences [...]» e mostrare «la présence d'une passion unique – l'amour-propre – derrière ses innombrables déguisements. Sous mille masques – un seul visage » 97.

Per capire il vero messaggio di La Rochefoucauld ci si deve riferire a quelle massime che descrivono la natura dell'*amour-propre*, come quella espunta dopo la prima edizione, in cui si apprende che: «L'egoismo è l'amore di sé e di ogni cosa in funzione di sé; rende gli uomini idolatri di se stessi e li renderebbe tiranni degli altri se la fortuna ne desse loro i mezzi; non si sofferma mai fuori di sé e si posa sugli estranei solo per trarne, come le api dai fiori, quanto gli serve. Nulla è più impetuoso dei suoi desideri, nulla più occulto dei suoi disegni, nulla più astuto della sua condotta; le sue astuzie non si possono descrivere, le sue trasformazioni superano quelle delle metamorfosi, i suoi trucchi quelli della chimica. Non si può sondare la profondità né penetrare le tenebre dei suoi abissi dove, al riparo degli sguardi più penetranti, compie mille insensibili sotterfugi. Spesso è invisibile anche a se stesso, concepisce, nutre e alleva, senza saperlo, un gran numero di affetti e di odii, a volte così mostruosi che, quando vengono alla luce, li disconosce oppure non trova il coraggio di confessarli» 98.

Si può affermare quindi che è l'*amour-propre* ad accendere «i suoi desideri e non la bellezza e il valore delle cose; che è il suo gusto il pregio che le innalza e l'ornamento che le abbellisce; che egli corre dietro a se stesso e che segue il suo piacere quando segue le cose che gli aggradano. L'egoismo ha tutte le contraddizioni: è imperioso e obbediente, sincero e dissimulatore, misericordioso e crudele, timido e temerario.[...] È incostante per incostanza, per leggerezza, per amore, per novità, per stanchezza e per disgusto; è capriccioso, e spesso lo si vede lavorare con estrema alacrità a compiere imprese incredibili per ottenere cose che non gli sono utili e che addirittura gli sono dannose, ma che persegue perché le vuole. È bizzarro, e spesso pone ogni impegno nelle imprese più frivole; trova piacere nelle più insipide e conserva tutta la sua fierezza nelle più disprezzabili. Lo si trova in tutte le fasi della vita e in tutte le condizioni; vive dappertutto e vive di tutto e di niente. Si compiace delle cose e della loro mancanza; passa perfino dalla parte dei suoi nemici, prende parte ai loro piani e, cosa mirabile, odia se stesso con loro, congiura alla propria perdizione, lavora alla propria rovina. Insomma, si preoccupa soltanto di esistere e, pur di esistere, accetta anche di essere nemico di se stesso. Non ci si deve meravigliare dunque se a volte si accompagna alla più rigida austerità allo scopo di distruggersi, perché, quando soccombe da una parte, risorge da un'altra. Quando si pensa che abbia abbandonato ciò che gli piace, si è concesso soltanto una pausa oppure si è rivolto altrove, e anche quando è sconfitto e si crede di essersene liberati, lo si ritrova che trionfa nella propria disfatta. Ecco il ritratto dell'egoismo, di cui tutta la nostra vita non rappresenta altro che la grande e lunga agitazione; lo si può raffigurare concretamente col mare, perché l'egoismo trova nel flusso e riflusso delle sue onde continue una fedele espressione della turbolenta successione dei suoi pensieri e del suo moto eterno» 99.

Egli si preoccupa *solo* di esistere, accetta anche di essere nemico di se stesso tanto che a volte si accompagna alla più rigida austerità allo scopo di distruggersi. E quando sembra che soccomba da una parte, in realtà risorge dall'altra. La Rochefoucauld infatti, come abbiamo visto, termina il ritratto dell'*amour-propre* paragonandolo al mare 100.

Dall'analisi di queste *Maximes* sembra dunque che esse mostrino un solo appetito, una sola energia che viene occultata poi dalle varie *maschere*. L'uomo in tutte le età e in tutte le condizioni non è altro che l'*amour-propre* che impersona *da solo* tutti i personaggi della commedia umana. Apparentemente sembra che esso sia l'origine e il punto di arrivo di tutto.

Anche Jean Starobinski ha visto in questo elegante scrittore colui che offre «des variations délicates sur un grand thème janséniste. L'homme pécheur est la créature qui s'est préférée à son créateur». Le *Maximes* vengono lette quindi come un commento «parfaitement beau de Saint Augustin» 101. Si è detto anche che le *Maximes* hanno prodotto un effetto *choc* e molte reazioni di scandalo, dal momento che hanno trasportato un tema dell'antropologia cristiana in un libro *laico* e collegato il discorso dell'*amour-propre* all'idea del peccato originale. L'*amour-propre* si era trasformato da «tentateur» a «le plus grand de tous les flatteurs».

Ma, secondo il critico, per cogliere il vero messaggio di La Rochefoucauld, non ci si deve solo soffermare sul suo «augustinisme» 102. Egli non sarebbe infatti l'uomo di una sola idea, un melanconico che non esce dal suo monoteismo 103. Le *Maximes* dedicate all'*amour-propre* sono importanti, ma devono essere accostate ad altre. Solo così il mosaico riesce a ricomporsi.

Le *Maximes* che non vanno certo trascurate sono quelle che descrivono l'*amour-propre* nelle sue prodigiose *messe in scena* e nei suoi *travestimenti*, o come il «corruttore della ragione», tale la massima numero 7: «Le grandi e sfolgoranti azioni che abbagliano la vista sono rappresentate dai politici come risultati di grandi progetti, mentre solitamente sono effetti del temperamento e delle passioni. La guerra tra Augusto e Antonio, per esempio, che si fa risalire alla loro ambizione di impadronirsi del mondo, forse non era altro che una conseguenza della gelosia».



O la prima massima: «Ciò che noi scambiamo per virtù spesso non è altro che un insieme di azioni e di interessi diversi che la fortuna oppure la nostra abilità sanno conciliare; non è sempre per valore e per castità che gli uomini sono valorosi e le donne caste».

È con la massima 247 che vediamo l'*amour-propre* camuffarsi e prendere le forme più varie: «La fedeltà che la maggior parte degli uomini dimostra non è altro che un'invenzione dell'egoismo per attirare la fiducia. È un mezzo per elevarci al di sopra degli altri e renderci depositari delle cose più importanti».

È soprattutto la parola *déguisement* che ricorre a partire dall'epigrafe: «Il più delle volte, le nostre virtù sono soltanto dei vizi mascherati».

Ma per cogliere il vero *essere* dietro l'*apparenza*, non basta mostrare che l'*amour-propre* prende la maschera della virtù per raggiungere più facilmente i suoi scopi e quindi affermare che l'amicizia, la modestia e la generosità non sono altro che sue invenzioni.

Non si tratta solo di smascherare l'*amour-propre*, ma anche di ricercare le altre molteplici cause dell'agire.

Da qui il titolo di questo fondamentale articolo di Starobinski. Infatti in questo senso egli ci indica la massima 16, in cui si legge: «La clemenza che si considera una virtù, si pratica a volte per vanità, a volte per pigrizia, spesso per timore, e quasi sempre per tutti e tre questi motivi insieme».

La Rochefoucauld mostra infatti non solo che il vizio è la vera realtà che si nasconde dietro l'apparente virtù, ma che il vizio non è che una delle molteplici motivazioni. Nella massima 11 afferma: «Le passioni ne generano spesso altre opposte. A volte l'avarizia produce la prodigalità e la prodigalità l'avarizia; spesso si è risolti per debolezza e temerari per timidezza».

L'azione umana si rivela essere il risultato di motivazioni completamente opposte a quelle che le avevamo attribuito a prima vista. E così: «la forza d'animo dei saggi non è altro che l'arte di tener chiuso nel cuore il proprio turbamento».

Il vizio diventa così una delle cause tra le tante. E dunque si può affermare che l'uomo non è tirannizzato solo da un potere assoluto, ma che è sottoposto ad un'anarchia senza fine.

### 9. Il reale come 'rovesciamento' dell'apparenza

Starobinski mette in evidenza che le *Maximes* hanno il potere di mostrare il reale come un 'rovesciamento' dell'apparenza («de faire voir le réel comme un renversement de l'apparence»). «Nous sommes constamment soumis à des effets de surprise et le plaisir de la surprise compense notre déconvenue» 104. A questo proposito il critico cita la massima 175: «La constance en amour est une inconstance perpétuelle, qui fait que notre coeur s'attache successivement à toutes les qualités de la personne que nous aimons, donnant tantôt à l'autre: de sorte que cette constance n'est qu'une inconstance arrêtée et renfermée dans un même sujet». Subito dopo egli introduce la figura del 'rovesciamento': «Le renversement, malgré une symétrie parfois un peu trop régulière et sèche, provoque un vertige. L'espace pivote, la lumière change, les plans s'inversent. La croyance vulgaire est supplantée par un savoir qui permute les signes *plus* et les signes *moins*: nous étions bien sots de ne pas voir que la constance est inconstance et que la réalité méconnue, telle qu'elle s'éclaire brusquement, est affectée d'un préfixe de négation» 105. Il 'gioco del rovesciamento' attua una 'vertigine controllata', una catastrofe ben regolata, di modo che «le pour devient le contre, le oui réfléchit dans le non» e gli opposti alla fine si identificano. La massima citata è la 78: «[...] L'amour de la justice n'est, en la plupart des hommes, que la crainte de subir l'injustice» 106.

Starobinski quindi sottolinea che l'uomo per La Rochefoucauld diventa non solo un luogo di contraddizioni, ma anche, come abbiamo visto, un luogo di passività: «Amour-propre, humeurs, fortune: ce sont là trois façons différentes d'affirmer que l'homme est déterminé, qu'il est irrévocablement soumis à des 'conditions' qui le contraignent. La fortune dispose de lui du dehors, les humeurs et l'amour-propre le commandent du dedans» 107.

La Rochefoucauld crede quindi in un determinismo, un condizionamento dell'uomo, per cui ciò che nella sua condotta sembra libero e spontaneo è in realtà condizionato dall'esterno. L'uomo risulta così ignorare ciò che lo muove e non coglie le vere cause delle sue azioni e dei suoi sentimenti.

Ecco perché il critico francese intitola il saggio: *Complexité de La Rochefoucauld*, e afferma che non si tratta di trovare il vero essere che ci manovra, ma di scoprire le varie cause del nostro agire. Si scopre così che siamo «agiti», siamo alla mercé di forze estranee, quali gli umori e l'*amour-propre*. Non esiste una volontà libera, ma solo condizionata: «Au mouvement imperceptible des humeurs correspondent les 'mille insensibles tours et retours' de l'amour-propre».

Un critico francese nella *Introduzione* all'edizione delle *Maximes* afferma a proposito del Duca che non ci si può oggi accontentare di vedere nei suoi scritti lo sviluppo di una sola idea, ma «l'on y trouve bien autre chose» 108. Il problema non è quindi tanto di capire quale sia il 'vero' La Rochefoucauld (anche perché egli aveva il diritto di essere eclettico proprio perché non era un filosofo di professione), quanto di comprendere le motivazioni profonde che spingono l'amor proprio e l'interesse al travestimento 109.

L'interpretazione che fornisce Starobinski risulta, a nostro avviso, essere assolutamente chiarificatrice per capire il ruolo giocato dall'*amour-propre* nell'opera di La Rochefoucauld. E così Starobinski conclude il saggio, affermando che La Rochefoucauld ha voluto mostrarci in mille modi diversi che ciò che appare libero è in realtà condizionato dall'esterno e «engendré par son contraire» 110. («L'homme ignore ce qui le meut, il est incapable de percevoir ou de sentir ce qu'il lui importerait tellement de connaître: les vraies causes de ses actions et de ses sentiments» 111).

Tema ricorrente quello del 'rovesciamento' sia in questi, sia in altri saggi di Starobinski (come quello dedicato alla malinconia in Robert Burton).

Egli poteva limitarsi a dire che la natura umana è il 'luogo delle contraddizioni'. Invece è andato oltre e ha mostrato, con un sapiente gioco di specchi, sia l'essere vero, sia l'apparenza illusoria: l'esatto contrario del primo che è poi anche la sua immagine speculare.

È attraverso il 'giuoco del rovesciamento' che Starobinski ha evidenziato in maniera impeccabile quello che può considerarsi il fondamento della condizione umana nell'età moderna 112.

1 Ringrazio il Sig. Massimo Giacci per aver realizzato in questo volume l'idea grafica proposta nel pieghevole.

2 Nella Quarta Promenade in realtà Rousseau disquisisce sul tema della verità e della menzogna. È rispetto a questo tema che egli riferisce del torto fatto a Marion. Cfr. *Les rêveries du promeneur solitaire*, tr. it., in J.-J. ROUSSEAU, *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze, Sansoni, 1973, pp. 1337-1347.

3 J. STAROBINSKI, *La devise de Rousseau*, in questo volume, p. 14.

4 *Ivi*, p. 15.

5 Mi riferisco a J. STAROBINSKI, *Complexité de La Rochefoucauld*, in «Preuves», maggio 1962, pp. 33-40, che verrà preso in esame più avanti.

6 J. STAROBINSKI, *La devise de Rousseau*, cit., p. 17.

7 *Ivi*, p. 19. In riferimento all'importante differenza tra 'amour-propre' e 'amour de soi' in Rousseau, Starobinski cita anche il *Discours sur l'Inégalité* e l'*Emile*.

8 J. STAROBINSKI, *La devise de Rousseau*, cit., p. 22.

9 *Ivi*, pp. 22-23.

10 «Rousseau a certes menti en prétendant avoir reçu le ruban, mais à la vérité, prétend-t-il, il voulait le donner», *ivi*, p. 29.

11 *Ivi*, p. 32. Il critico francese nel saggio *Être riche au siècle de Voltaire* (a cura di J. Berchtold e M. Porret), Librairie Droz, Genève, 1996, p. 283, ripropone il tema del rovesciamento nel presentare 'les soupers de Voltaire: plaisir et embarras'. «Au reste, les renversements sont toujours possible chez Voltaire. Son goût, son amusement consistait à offrir des pis-aller consolants, des arrangements boiteux qui atténuent les malheurs. A la fin de *Candide*, le petit groupe de rescapés établis sur les bords du Bosphore n'en mène pas large. Pangloss est défiguré, Candide n'a plus le sou, Cunégonde est devenue très laide et très acariâtre, mais elle est une excellente pâtissière».

12 J. STAROBINSKI, *La devise de Rousseau*, cit., p. 34.

13 J.-J. ROUSSEAU, *Confessions*, tr. cit., in J.-J. ROUSSEAU, *Opere*, cit., p. 793.

14 J. STAROBINSKI, *La devise de Rousseau*, cit., p. 36; cfr. *Confessions*, cit., p. 793.

15 Starobinski nota che i termini usati: *expiation*, *souffrances subies 'en ce monde'*, *'coulpe'* si iscrivono nel registro del linguaggio religioso (*ivi*, p. 38).

16 Così afferma J. Starobinski, *ivi*, p. 41.

17 Starobinski individua tra le fonti di Rousseau, riguardo al tema della menzogna, Agostino, Pufendorf, Grozio (*ivi*, pp. 41 sgg.).

18 J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries*, in tr. cit., p. 1340.

19 *Ibidem*.

20 J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries*, in tr. cit., p. 1344.

21 *Ivi*, p. 1346.

22 «Poiché trascorro la mia vita con me, debbo conoscermi» afferma infatti il Ginevrino nel primo libro delle *Confessions*. Questa affermazione fa affermare a Starobinski: «Senza dubbio, l'atto del sentimento che fonda la conoscenza di sé non ha mai lo stesso contenuto: in ogni nuova circostanza è inconfutabile, è l'evidenza stessa. La conoscenza di sé è ogni volta al suo inizio, si assiste all'emergere primordiale della verità. L'atto del sentimento è rinnovabile all'infinito, ma sul momento possiede un'autorità assoluta e acquista un valore inaugurale. L'io si scopre e si possiede in una sola volta. Nell'istante in cui si impadronisce di sé, rimette in discussione tutto ciò che sapeva o credeva di sapere al proprio riguardo: l'immagine precedente alla scoperta della sua verità era incerta, incompleta, ingenua; solo ora la luce avanza, o sta per avanzare [...]». La massima del conosci te stesso non è così facile da seguire come aveva creduto nelle *Confessions*. Cfr. J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971; tr. it., Bologna, Il Mulino, 1982, p. 283. La citazione di Rousseau si trova nelle *Confessions*, libro I.

23 J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries*, I, in *Opere*, tr. cit., p. 1321. Per la citazione di Starobinski nel testo, *Jean-Jacques Rousseau*, tr. cit., pp. 283-84.

24 J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau*, cit., pp. 284-85.

25 *Ivi*, p. 285.

26 *Ivi*, p. 286.

27 *Ibidem*.

28 *Ivi*, p. 287.

29 *Ivi*, p. 293.

30 *Ibidem*. Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Confessions*, tr. cit., libro I, 747. Queste sono le parole che aprono le *Confessions*.

31 J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau*, tr. cit., p. 294.

32 *Ivi*, p. 296.

33 *Ivi*, p. 297.

34 *Ivi*, p. 300.

35 *Ivi*, p. 301.

36 *Ivi*, p. 303.

37 *Ivi*, p. 304.

38 *Ivi*, p. 305.

39 *Ibidem*.

40 *Ivi*, p. 306.

41 *Ivi*, p. 307.

42 *Ivi*, p. 309.

43 *Ivi*, pp. 311-312.

44 *Ivi*, p. 312.

45 *Ivi*, pp. 310-11. Starobinski cita nel saggio dedicato al 'ruban volé' a proposito della Quatrième Promenade il libro di B. ANGLANI, *Le maschere dell'io*, Fasano, Schena, 1995, pp. 317-332.

46 Il giudizio su Starobinski è contenuto in *La reinvenzione dei Lumi. Percorsi storiografici del Novecento*, a cura di G. RICUPERATI, Firenze, Olschki, 2000, p. 219. Il libro di Baczkó è stato pubblicato nel 1978 (Paris, Payot) e in italiano nel 1979 (Torino, Einaudi).

- 47 M. DE MONTAIGNE, *De la solitude* in *Les Essais de Michel Seigneur de Montaigne*, édition nouvelle, Paris, chez Michel Blageart, 1940, pp. 136-37; tr. it., in *Saggi*, a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi, 1966, p. 313.
- 48 *Ivi*, p. 314.
- 49 *Ibidem*.
- 50 *Ivi*, p. 315.
- 51 *Ivi*, p. 319.
- 52 *Ivi*, pp. 322-23.
- 53 *Ivi*, p. 325.
- 54 Cfr. J. STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982, tr. it., *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Bologna, Il Mulino, 1984, p. 23.
- 55 J. STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, tr. cit., pp. 23-24.
- 56 *Ivi*, p. 24.
- 57 *Ivi*, p. 25.
- 58 *Ibidem*.
- 59 J. STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, tr. cit., pp. 26-28.
- 60 Cfr. M. DE MONTAIGNE, *De l'institution des enfants* in *Saggi*, cit., p. 213.
- 61 *Ivi*, p. 218.
- 62 Cfr. J. STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, tr. cit., p. 37.
- 63 *Ivi*, p. 36.
- 64 Cfr. il saggio *De l'Oysuété* in *Saggi*, cit., pp. 39-40.
- 65 J. STAROBINSKI, *Montaigne*, cit., p. 36.
- 66 J. STAROBINSKI, *Montaigne*, cit., p. 40.
- 67 *Ibidem*.
- 68 Cfr. M. DE MONTAIGNE, *De l'institution des enfants* in *Saggi*, cit., vol. I, p. 495.
- 69 Cfr. M. DE MONTAIGNE, *De l'Oysuété* in *Saggi*, cit., p. 39.
- 70 Sul tema della malattia Starobinski ritorna anche in *Jean-Jacques Rousseau*, tr. cit., pp. 313 sgg.
- 71 Sul tema della melanconia Starobinski ritorna più volte. Si veda almeno il suo fondamentale saggio, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, Genève, J. R. Geigy, 1960. In quella collana erano già apparsi gli studi P.B. SCHNEIDER, G. GENEVAR, *Introduction à la tendance psychosomatique de la médecine* (1957); J. WYRSCH, *Etats dépressifs* (1958); P. KIELHOLZ, *Clinique, diagnostic différentiel et traitement des états dépressifs* (1958); M. BOSS, *Petite psychothérapie et grande psychothérapie des hypertendus essentiels* (1959).
- 72 Così afferma E. AUERBACH, in *Der Schriftsteller Montaigne*, pubblicazione originale su «Germanisch-romanische Monatsschrift», 20, 1932; ora in E. AUERBACH, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philosophie*, Bern-München, 1967 (Si cita da E. AUERBACH, *Da Montaigne a Proust*, Milano, Garzanti, 1973, p. 10).
- 73 *Ivi*, p. 12.
- 74 *Ivi*, p. 21.
- 75 J. STAROBINSKI, *Montaigne*, tr. cit., p. 19.
- 76 *Ivi*, p. 44.
- 77 F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Portrait de M.R.D. par lui-même*, in ID., *Massime. Riflessioni varie e autoritratto*, introduzione di G. Macchia, tr., note, premessa al testo e indice tematico di G. Bogliolo, testo francese a fronte, Milano, Rizzoli, 1985, p. 444. La Rochefoucauld, si ricorda, è ancora oggi visto come un giansenista o come un cripto-epicureo, cfr. J. LAFOND, *La Rochefoucauld. Augustinisme et littérature*, Paris 1977.
- 78 F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Massime*, cit., p. 440.
- 79 Così si esprime Domenico Taranto. A questo riguardo si veda il capitolo dedicato a «L'analisi agostiniana delle passioni: *intêret* e *amour propre* in La Rochefoucauld e Nicole» in D. TARANTO, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse*, Napoli, Liguori, 1992.
- 80 Cfr. F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Massime*, cit., massima 83.
- 81 *Ivi*, massima 202.
- 82 Questo è il parere espresso da Antoine Adam in *Histoire de la littérature française au XVII siècle. IV. L'apogée du siècle*, Paris 1954.
- 83 Questo appellativo è stato attribuito da C.-A. Sainte-Beuve a La Rochefoucauld.
- 84 F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Riflessioni varie*, in ID., *Massime*, cit., p. 335.
- 85 *Ibidem*.
- 86 *Ivi*, massima 43.
- 87 J. STAROBINSKI, *Complexité*, cit., pp. 37-38.
- 88 «Nous n'avons pas assez de force pour suivre toute notre raison» (massima 42).
- 89 J. STAROBINSKI, *Complexité*, cit., p. 39.

- 90 «On ne souhaite jamais ardemment ce qu'on ne souhaite que par raison» (massima 469).
- 91 Starobinski commenta questo aspetto di La Rochefoucauld per molte pagine nel suo saggio *Complexité de La Rochefoucauld*, cit.
- 92 Cfr. massima 45.
- 93 P. BÉNICHOU, *Morali del «Grand Siècle»*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 102-103.
- 94 *Ivi*, p. 105.
- 95 F. DE LA ROCHEFOUCAULD, Avviso al lettore in *Massime*, cit., p. 74.
- 96 *Ivi*, p. 75, nota 2.
- 97 J. STAROBINSKI, *Complexité de La Rochefoucauld*, cit., p. 33.
- 98 Cfr. F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Massime*, cit., p. 258 (Massime espunte dopo la prima edizione).
- 99 *Ivi*, pp. 259-263, *passim*.
- 100 *Ibidem*.
- 101 J. STAROBINSKI, *Complexité*, cit., pp. 33 e sgg. Il fine commentatore francese mette in evidenza a questo proposito che nel *Traité de la concupiscence*, Bossuet introduce un tema che non esiste né in La Rochefoucauld né nei giansenisti: l'*amour-propre* diventa «coupable réflexion sur soi-même»; è un sonno, una specie di letargo, mentre in La Rochefoucauld si tratta di una forza che fa stare sempre in allerta.
- 102 Si pensi, ad esempio, al libro di Jean Lafond dal titolo *La Rochefoucauld. Augustinisme et littérature*, cit.
- 103 P. BENICHOU, *Morali del «Grand Siècle»*, cit., p. 105.
- 104 J. STAROBINSKI, *Complexité*, cit., p. 38.
- 105 *Ibidem*.
- 106 *Ibidem*. Anche nella *Préface* alle *Lettres persanes* di Montesquieu Starobinski si serve del gioco del 'renversement' (Cfr. MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, Gallimard, Paris 1973). Afferma infatti Starobinski: «[...] Dans ses registres si variés, ses lettres discontinues, ses renversements, le livre de Montesquieu n'a finalement qu'un seul thème et ne développe qu'une interrogation unique: si l'homme ne veut imposer ni souffrir nulle séparation, et si, tout en refusant le désordre et la violence qui suivent nécessairement l'émancipation de l'appétit individuel, il regrette également un ordre oppressif qui s'établi au prix d'une amputation de sa chair et de son intelligence, quelle organisation doit-il donner à sa vie et à ses institutions» (p. 39). E ancora, in un altro passo, Starobinski aveva affermato: «Tout se renverse dans les *Lettres persanes*. Le renversement et le style à renversement est l'image de prédilection de Montesquieu, lorsque il évoque la tyrannie et ses conséquences» (p. 33).
- 107 J. STAROBINSKI, *Complexité*, cit., p. 39.
- 108 Cfr. F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Les maximes*, a c. di J. Truchet, Paris, Garnier, 1968, p. LVIII. Questo riferimento si trova in D. Taranto, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse*, cit., p. 197 nota.
- 109 D. TARANTO, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse*, cit., p. 199.
- 110 J. STAROBINSKI, *Complexité*, cit., p. 40.
- 111 *Ibidem*. Ci siamo limitati qui a considerare il gioco del rovesciamento nei saggi di Starobinski dedicati alla cultura francese tra Cinquecento e Settecento. Tale immagine ricorre anche in altri contesti come nella Prefazione all'*Anatomy of Melancholy* di Robert Burton che qui non abbiamo analizzato.
- 112 Quando questo volume era terminato ho ricevuto un bel libro, dedicato di recente al critico e che porta il suggestivo titolo di *Starobinski en mouvement*, sous la direction de Murielle Gagnebin et Christine Savinel, suivi de *La perfection, le chemin, l'origine* par Jean Starobinski, Champ Vallon, L'Or d'Atalante, 2001.

## INDICE DEI NOMI

- Adam Antoine, 96.  
Agostino d'Ipbona, santo, 16, 16 n., 18, 33, 41, 44 n., 48, 48 n., 49, 50, 50 n., 51, 50, 50 n., 51, 56, 67, 68, 72 n., 86, 105.  
Ambrogio, santo, 44 n.  
Amyot Jacques, 32 n.  
Anglani Bartolo, 41 n., 80 n.  
Antonio Marco, 106.  
Aschheim Steven E., 7 n.  
Auerbach Erich, 91 n., 92 n.  
Augusto Gaio Giulio Cesare Ottaviano, 106.
- Baczko Bronislaw, 81, 81 n.  
Barbeyrac Jean, 47 n.  
Bénichou Paul, 100, 100 n., 105 n.  
Berchtold Jacques, 70 n.  
Boccaro Nadia, 7.  
Bogliolo Giovanni, 94 n., 102.  
Bonaventura da Bagnoregio, santo, 51 n.  
Boss Medard, 91 n.  
Bossuet Jacques-Bénigne, 105 n.  
Burton Robert, 110 n., 111.
- Charron Pierre, 96.  
Cicerone Marco Tullio, 83.  
Corneille Pierre, 100.
- Deprun Jean, 43 n.  
Diderot Denis, 12.  
Dupriez Bernard, 28 n.
- Epicuro, 84, 94.  
Epinay, Louise-Pétronille Tardieu d'Esclavelles Lalive d', 13 n.  
Esprit Jacques, 100.  
Ferrari Zumbini Massimo, 7 n.  
Fontenelle Bernard Le Bovier de, 43, 43 n., 44 n.  
Freud Sigmund, 39 n.
- Gagnebin Murielle, 111 n.  
Garavini Fausta, 82 n.  
Genevard G., 91 n.  
Giacci Massimo, 64 n.  
Giovanni, evangelista e santo, 18 n.  
Giovenale Decimo Giunio, 11 n.  
Gouhier Henri, 20, 20 n.  
Grosrichard Alain, 33 n.  
Grozio Ugo (Huigh van Grooth), 41, 44, 44 n., 46, 46 n., 47 n., 53, 72 n.
- Helvétius Claude-Adrien, 43, 43 n., 44 n.  
Hobbes Thomas, 94.
- Kielholz Paul, 91 n.
- Lafond Jean, 94 n., 105 n.  
La Fontaine Jean de, 94.  
Lambercier Gabrielle, 21 n.  
Lambercier Jean-Jacques, 21 n.  
La Rochefoucauld François, duca di, 17, 18, 67, 94-110.  
La Roque (Cacherano Osasco della Rocca D'Arazzo) Carlo Emanuele, 28 n., 36, 70.  
Lausberg Heinrich, 23 n.  
Lavasseur Thérèse, 40.  
Leigh Ralph Alexander, 13 n.  
Lorenzy, chevalier de, 32.
- Mably Gabriel Bonnot de, 25 n.  
Macchia Giovanni, 94 n.

Man Paul de, 27 n., 28, 28 n., 29 n.  
 Mancini Marco, 7, 7 n.  
 Marion, cameriera, 21, 21 n., 22, 26-30, 37, 38, 40, 41, 42, 50 n., 65 n., 66, 69, 71, 72.  
 Mathieu-Castellani Gisèle, 22 n.  
 Montaigne Michel de, 33 n., 52 n., 63, 76, 81, 82 n., 83, 84, 85, 86, 87, 87 n., 88, 89, 90, 91 n., 93, 94.  
 Montesquieu Charles-Louis Secondat barone di La Brède e di, 53, 108 n., 109 n.  
  
 Nicole Pierre, 33, 33 n., 48, 70, 95 n.  
 Pascal Blaise, 17, 18 n., 67.  
 Petrarca Francesco, 83.  
 Platania Gaetano, 7.  
 Plutarco, 32, 32 n., 33 n., 34, 44 n., 69, 70.  
 Pontal Marie, 20, 31, 65.  
 Pontas Jean, 51 n.  
 Porret Michel, 70 n.  
 Proust Marcel, 74.  
 Pufendorf Samuel, 41, 44, 45, 45 n., 46 n., 47, 49, 53, 72 n.  
  
 Quintiliano Marco Fabio, 25, 25 n., 35 n., 69.  
  
 Raymond Marcel, 15, 15 n.  
 Ricuperati Giuseppe, 80, 81 n.  
 Rollin Charles, 25 n.  
 Rossi Paolo, 65 n.  
  
 Sainte-Beuve Charles-Augustin de, 97 n.  
 Sainte-Marie Émile, 46 n.  
 Savinel Christine, 111 n.  
 Schneider Pierre Bernard, 91 n.  
 Seneca Lucio Anneo, 94.  
 Starobinski Jacqueline, 63.  
 Starobinski Jean, 7, 22 n., 37 n., 63, 64, 65, 66, 66 n., 67, 67 n., 68, 68 n., 69, 70 n., 71 n., 72, 72 n., 73, 74 n., 75 n., 76 n., 77, 79, 80, 80 n., 81, 81 n., 84, 84 n., 85 n., 87, 87 n., 88 n., 90 n., 91 n., 92, 93, 93 n., 94, 98, 98 n., 99 n., 101, 102, 102 n., 105, 105 n., 107, 107 n., 108 n., 109, 109 n., 110, 110 n., 111, 111 n.  
  
 Tacito Publio Cornelio, 44 n., 95.  
 Taranto Domenico, 95 n., 110 n.  
 Tasso Torquato, 55, 55 n.  
 Tommaso d'Aquino, santo, 35 n., 50, 50 n., 51, 51 n., 52 n., 53.  
 Truchet Jacques, 109, 110 n.  
  
 Vercellis, comtesse de, née Thérèse de Chabod Saint-Maurice, 20, 32, 65.  
 Voltaire, François-Marie Arouet, detto, 70 n.  
  
 Wyrsh Jakob, 91 n.

Finito di stampare nel mese di Novembre 2001  
 a cura della GRAFICA ROMANA srl  
 00133 Roma - Via F. Bartolozzi, 13  
 Tel. 06.2017711/724 - Fax 06.2017710